**《攝大乘論講記》**

**第二章 所知依**

**第二節 在理論上成立阿賴耶識**

**第二項 抉擇賴耶為染淨依**

**（**pp.130-159**）**

指導老師：上宗下證法師

學生：釋振慈 敬編

2017/3/

貳、[[1]](#footnote-1)第二項 抉擇賴耶為染淨依

（陸）出世清淨非賴耶不成

一、約出世心辨

（一）聞熏習非賴耶不成

1、引論文

云何出世清淨不成？

謂世尊說：依他言音及內各別如理作意，由此為因正見得生。[[2]](#footnote-2)

此他言音、如理作意，為熏耳識？為熏意識？為兩俱熏？

若於彼法如理思惟，爾時耳識且不得起。意識，亦為種種散動餘識所間；若與如理作意相應生時，此聞所熏意識與彼熏習久滅過去，定無有體，云何復為種子能生後時如理作意相應之心？又此如理作意相應是世間心，彼正見相應是出世心，曾未有時俱生俱滅，是故此心非彼所熏。既不被熏，為彼種子，不應道理。是故出世清淨若離一切種子（p.131）異熟果識，亦不得成；此中聞熏習攝受彼種子不相應故。

2、釋論義

（1）總說

先引聖教說明出世清淨的因緣，再說明出世清淨離本識為因也不得成立。

（2）辨義

A、引聖教說明出世清淨的因緣

◎所引的聖教，是大小共許的。

◎生起出世清淨的正見，須有兩個因緣：一、「依他言音」，就是多聞正法；二、依所聞教法而作自心「內各別如理作意」，就是如理思惟。「由此」聽聞教法與自心的一一如理觀察「為因」緣，通達諸法實相的出世的「正見」──無分別智，才「得生」起。[[3]](#footnote-3)

B、明「世清淨離本識為因不得成立」

（A）述問

因「他言音」而引起的「如理作意」，就是由聞所成的聞慧。這如理作意的熏習[[4]](#footnote-4)，若有阿賴耶識，可熏於阿賴耶識中；若不承認賴耶的存在，那「為熏耳識？為熏意識？為兩俱熏」呢？

（B）顯非

a、「聞熏習無體」難──體不堅住

◎不能說熏於能聞的耳識，它聽法以後，「若於彼法」而作「如理思惟」，那時的「耳識」尚「且不得起」，不能與作意俱生俱滅，怎樣能受熏成種呢？

也不能說熏於意識，「意識」不能堅住，它「為種種散動」的「餘（五）識所間」隔，怎麼可以受熏？

各別熏習耳、意二識尚且不可，兩俱受熏的不成，更顯然可知。

◎縱然當時的意識曾受聞熏習，但在後（p.132）來「與如理作意相應」的意識「生時」，曾受「聞所熏」的「意識」，「與彼」熏習所成的「熏習」，「久」已謝「滅過去」，現在決「定無有」意識及彼熏習的自「體」，沒有，怎麼可以「復為種子」，「能生後時」與彼「如理作意相應之心」呢？

b、「聞熏習有體」難──性違不攝

（a）性質相違

縱然聞熏習有體，能生後時的如理作意心──思、修慧，但這「如理作意相應」的意識「是世間心」，那出世「正見相應」的意識是「出世心」，世與出世，有漏與無漏，性質上是相違的；它們從來不「曾」「有時俱生俱滅」，所以世間「心非彼」出世心「所熏」習。

（b）不能攝持

世間「既」然從來「不被」出世的正見心所「熏」習，說它「為彼」正見心生起的「種子」，也還是「不應道理」的。所以「若離一切種子異熟果識」，那「出世清淨」的正見「亦不得成」。不成的主要理由，是「此」世間的有漏意識「中」，對於依他言音的正「聞熏習」，沒有適合。能攝能生性為自體，持令不失，這才與熏習的定義相應。意識不能攝受能生性為自體，亦（p.133）不能保持它不失，故「不相應」。

（二）辨聞熏

1、因

（1）正釋論文

A、引論文

復次，云何一切種子異熟果識為雜染因，復為出世能對治彼淨心種子？又出世心昔未曾習，故彼熏習，決定應無。既無熏習，從何種生？

是故應答：從最清淨法界等流正聞熏習種子所生。[[5]](#footnote-5)

B、釋論義

（A）引言

賴耶是雜染的，雜染法為清淨法的因緣，這是很可討論的。

（B）述問

a、染為淨因難

這「一切種子異熟果識」既然「為雜染因」，又怎麼「復為出世能對治彼」雜染的「淨心種子」？這是『染為淨因難』。

b、未熏無種難

論主批評有漏的如理作意，說它沒有受過無漏的熏習，所以不成正見之因。這理由，可以同樣批評賴耶受熏的。無漏的「出世心」，由「昔」至今，也「未曾」熏「習」過，何來它的熏習？所以說「故彼熏習，決定應無」。「既無熏習」，這出世的無漏心，「從何種生」呢？這是『未熏無種難』。

（C）應答

a、解文

論主的見解，應這樣說：「從最清淨法界等流正聞熏習種子（p.134）所生」。這是解答未熏無種難的。至於染為淨因難，則置之不答，因為論主根本不承認異熟識為清淨心的種子。

b、辨義──出世心的因緣

（a）總說

談到出世心的因緣，先要說到清淨種子的來源。

清淨種子，就是正聞熏習；正聞熏習的來由，是因為聽聞最清淨法界[[6]](#footnote-6)的等流正法。

（b）別論

◎三乘聖法從此生的法界，是本性清淨而離染顯現的，所以叫清淨法界。

世尊遠離二障，親證這離言說相，不像小乘的但離煩惱障，所以最為清淨。因大悲心的激發，憐愍救度一切苦惱有情，就從內自所證的清淨法界，用善巧的方法宣說出來。這雖不就是法界，卻是從法界流出，是法界的流類，並且也還平等、相似。[[7]](#footnote-7)眾生聽此清淨法界等流正法的影像教，也就熏成了出世的清淨心種。

◎譬如某一名勝地，我們從未去過，也不曾知道。去過的人，要使大眾前往遊覽起見，就用攝影機把它映下來，公示大眾，並說明經過的山川道路。我們所看到的，當然只是這名勝的影像，並非本質，並非親歷其境，但因此我們心中就留下這名勝的影子，甚至發心前往遊歷。

◎正聞熏習也是這樣，清淨法界究竟是怎樣，眾生沒有親證到（p.135），但由佛陀大悲顯示出來，眾生聞此清淨法界等流的正法，也就熏習成清淨的種子了！

（2）兼辨餘義──聞熏習乃屬真實性

【附論】

A、標宗

聞熏習，以清淨法界為因，無分別智為果，因果皆屬於真實性，所以聞熏習也是真實性的。就是佛陀的等流正法，是真實性的等流，也屬於真實性。

B、辨析

正法與聞熏習，為什麼不屬遍計性及依他性？

因為依他性是虛妄雜染，遍計執性是顛倒之因。

正法是真實性的等流，聞熏習又是正法的熏習，所以雖是世間的，卻能引發真實性的無分別智，復能悟入諸法的真實性。這與平常的有漏無漏的觀念，略有點不同。現在是說：一個向生死流轉的遍計、依他性路走，一個向出世真實性的路走，就是在向生死流的心中，發生一個向清淨真實性反流的動力，漸漸把它拉轉來。

C、顯異

本論但建立新熏，不說本有。這不是有漏唯生有漏、無漏唯生無漏的見解所能理解的。能得出世心，由清淨法界的等流正聞熏習；因此，法界雖沒有內外彼此的差別，卻也不是內心在纏的法界──如來藏，是諸佛證悟的法界。這與（p.136）本有無漏的妄心派或真心派，都有其不同。

2、所依

（1）正釋論文

A、引論文

此聞熏習，為是阿賴耶識自性？為非阿賴耶識自性？若是阿賴耶識自性，云何是彼對治種子？若非阿賴耶識自性，此聞熏習種子所依云何可見？

乃至證得諸佛菩提，此聞熏習隨在一種所依轉處，寄在異熟識中，與彼和合俱轉，猶如水乳；然非阿賴耶識，是彼對治種子性故。[[8]](#footnote-8)

B、釋論義

（A）述問

聽聞正法所熏成的出世清淨心種，依於阿賴耶識，這聞熏習與阿賴耶的關係，還大可研究：這「聞熏習，為是阿賴耶識自性」呢？「非阿賴耶識自性」呢？「若」說「是阿賴耶識自性」，那它就是雜染法，雜染法只是增長雜染法，決不能自己對治自己，那怎麼「是彼」阿賴耶的能「對治」者的「種子」？

若說「非阿賴耶識自性」，那「聞熏習種子」以賴耶為「所依」的道理，又「云何可見」呢？

（B）應答

a、略明要義

聞熏習種子，確是依於賴耶，但卻不可說它以賴耶為自性，能依與所依是（p.137）不一定同性的。

b、正解文意

從眾生發心，「至證得諸佛菩提」，這「聞熏習」「隨在一種所依轉處」，它總是「寄在異熟識中，與彼和合俱轉，猶如水乳」。這就是說：曾聞正法的人，隨他在那一界、那一趣，所依異熟的現起之處，聞熏習就寄在那一趣的相續的異熟識中，以賴耶為所依，但並不是賴耶自性。譬如水之與乳，可以融合一味，但乳不是水，水不是乳，二者自性是各別不同的。

聞熏習在異熟識中也是這樣，雖融合無間，然聞熏習「非阿賴耶識」自性，反而「是彼」賴耶的能「對治」道的「種子性」。

（2）兼辨餘義──淨種所依之辨

【附論】

A、《攝大乘論》等之立義

◎淨種的所依，本論說是寄在異熟識中。[[9]](#footnote-9)

◎賴耶是生命（蘊、處、界）的中心，它執持有色諸根，而遍於根身中轉，所以有處說清淨種是六處中的殊勝功能[[10]](#footnote-10)（有人以為這六處，是說第六意處，並不正確），大乘經中又都說蘊、處、界中有這勝能。[[11]](#footnote-11)

B、判「妄心派與真心派之立說」

（A）引言

聞熏習不是賴耶，卻與它和合，這頗不易於理解，也是學者諍論的所在。

（B）明宗

◎妄心派以妄識為中心的，這又以妄識的細心賴耶為主體，賴耶與妄染的種（p.138）子無異無雜（也有不一義），而清淨種子卻寄於其中，不就是賴耶，也不離賴耶，說它是非一非異。

◎真心派是以清淨的心性（如來藏）為中心，這現起虛妄的在纏真心，也可以叫做阿賴耶。它與清淨的稱性功德（淨種）無異無雜（也有不一義），而說一切虛妄熏習不離於如來藏藏識，然也並非即是真心，結果又是個非一非異。

（C）辨析

真心派說虛妄熏習是客，真常的如來藏藏識是主體；妄心派說正聞熏習是客，虛妄的異熟藏識才是主體。我們可以看出真妄二派所說明的事實是一樣的，不過各依其一據點說明罷了。

（D）示難

以妄心為主體的，有漏法的產生很容易說明，而清淨寄於其中，從虛妄而轉成清淨（轉依），就比較困難了。

以真心為主體的，無漏法的生起很容易明白，而雜染覆淨而不染及依真起妄，又似乎困難了些。

（E）抉擇

我們要研究不同的思想，要知道它們不同的所依；不然，只是滾成一團而已。

3、品類

（1）引論文

此中依下品熏習成中品熏習，依中品熏習成上品熏習，依聞、思、修多分修作得（p.139）相應故。[[12]](#footnote-12)

（2）釋論義

A、總說

這是說明聞熏習有三品的不同，或可就三慧的熏習分為三品，也可就一一慧的熏習各分三品。

B、解文

（A）辨「增上熏習」

「依下品熏習成中品熏習，依中品熏習成上品熏習」，有二種解釋，

◎有的說：下品熏習轉滅，轉成中品熏習，由中品熏習又轉成上品熏習，始終只是一類熏習的演進。

◎有的說：由下品熏習產生新的中品熏習，那舊有的下品也就隨著而轉成中品；再由中品熏習，產生新的上品熏習，中、下二品也就隨著轉成上品。

※約一品展轉增勝說，似乎是合於本論的思想。

如今天聞法如理思惟，明天又如理思惟，凡前後意義相同的，後後融攝前前，融合成更深刻嚴密的思惟熏習，並不是彼此間隔別不融。

（B）依三慧增勝

這三品是「依聞、思、修多」多的「修作」，才獲「得」從下成中、從中成上的「相應」。

※相應，是依此有彼的意義。

4、體性與作用

（1）約「出世心未起」來辨

A、正釋論文

（A）引論文

又此正聞熏習種子下、中、上品，應知亦是法身種子，與阿賴耶識相違，非阿賴（p.140）耶識所攝，是出世間最清淨法界等流性故，雖是世間而是出世心種子性。

又出世心雖未生時，已能對治諸煩惱纏，已能對治諸嶮惡趣，已作一切所有惡業朽壞對治，又能隨順逢事一切諸佛菩薩。

雖是世間，應知初修業菩薩所得亦法身攝。聲聞、獨覺所得，唯解脫身攝。[[13]](#footnote-13)

（B）釋論義

a、明體性

（a）性屬法身（解脫身）攝

Ⅰ、解文

聞熏習，不是賴耶自性，那它的自性是什麼呢？「正聞熏習種子」的「下、中、上品」，它是「法身」的「種子」。

Ⅱ、辨義──「法身」

◎法身的意義有廣狹不同：

有時，單指有情本具的如來藏性；[[14]](#footnote-14)

有時，指賴耶轉染還淨，因無量清淨熏習而顯現的大圓鏡智；[[15]](#footnote-15)

有時，總指佛果位上的一切。[[16]](#footnote-16)

※這裡的法身，約果智的法身說。

Ⅲ、結成

這是法身的種子，所以是法身所攝。

（b）非阿賴耶識攝

Ⅰ、解文

聞熏習種子，「與阿賴耶識相違」，是能對治賴耶的，所以「非阿賴耶識所攝」。它是「出世間最清淨法界等流性」，是因淨法界而有的，所以在它聞熏的時候，「雖是世間」，沒有生起無漏心，卻能成為「出世心種子性」。[[17]](#footnote-17)

Ⅱ、辨義

平常的世間雜染法，是向生死方面走的，所以不但是惡，就是善心，也不能成為出世心的種子性。現在的聞熏習，雖是世間，而能成（p.141）為出世的種子性，是因為它有掉過頭來趣向涅槃的關係。

b、論作用

（a）解文

在地前未得出世無漏智的菩薩，「出世心雖」還「未生」現行，但它的聞熏習已有對治惑業生三雜染和生善的作用：

一、「能對治諸煩惱纏」，纏是煩惱的現行，[[18]](#footnote-18)無漏種有殊勝力，能伏令不起。

二、「能對治諸嶮惡趣」，受聞熏的菩薩，既對治了粗惡的現行煩惱，就不會再新造十惡業，也就不會墮入險惡的三趣了。縱然有時還要墮三惡道，也能很快的脫離，受苦也很輕微。

三、「已作一切所有惡業朽壞對治」，過去所造的惡業，除極重的定業以外，大都能滅壞或者減輕。

四、「隨順逢事一切諸佛菩薩」，他既離三雜染的惡的一分，就能生人間、天上，見佛聞法，修集種種的功德善根。

由此，我們可以知道種子也有偉大的作用，它就是不起現行，也有某種力量內在活動著。

（b）辨義

聽聞正法的熏習力，把眾生從生死裡拔出來，但這不唯是聽聞而已，是由聞法而熏發悲心，生起堅固的大菩提心（小乘是出離心）。[[19]](#footnote-19)持戒、修定、廣學教理，都不一定能解脫生死，非有有力的厭離心或菩提心不可；有厭離心或菩提心，才會在內（p.142）心發生一種反流作用，才能從生死趣向解脫。

（c）顯差別

◎如上所說的正聞熏習，「雖是世間」，但它的勝性，確是出世間的。因此，不但出世心生起以後，就是「初修業菩薩所得」的聞熏習，也是「法身」所「攝」；換句話說，也是以法身為自性，而不是以賴耶為自性的。

◎「聲聞、獨覺」行者「所得」的聞熏習呢？也不是阿賴耶識自性所攝，但不是法身攝，「唯解脫身攝」。

※解脫身，是離煩惱障而顯現的人無我性；法身是離煩惱、所知二障而圓滿顯現的真實性。小乘只能斷煩惱障得解脫身，所以小乘的聞熏習就以解脫身為自性。

B、兼辨餘義

【附論】

初業菩薩的聞熏是世間法，卻不是有漏種（賴耶）現（轉識）所攝，是法身所攝。

依真諦譯去理解，是這樣：

法身具常樂我淨四德（本有的無為功德），四德的道是無漏有為，能開顯本具的四德，所以聞熏習是四德的道的種子。聞熏習，外面直接聞法界等流正法而熏習，間接的引發本具四德的內熏，在賴耶中出現一種非出世的而鄰近出世的功能，是世間的出世影像。外愈熏，內也愈動，也就更逼近真實性。這聞熏習，在法界（p.143）未開顯以前，說它依賴耶。一到轉依，它就與解性賴耶（具性德的法界）融合，為一切淨法的所依。[[20]](#footnote-20)

（2）約「出世心生後辨」

A、引論文

又此熏習非阿賴耶識，是法身、解脫身攝。如如熏習，下、中、上品次第漸增，如是如是異熟果識次第漸減，即轉所依。既一切種所依轉已，即異熟果識及一切種子無種子而轉，一切種永斷。[[21]](#footnote-21)

B、釋論義

（A）明義

上面依出世心未起以前的聞熏習，說它的作用與體性；這裡是出世心生後的聞熏的作用與體性。

（B）解文

a、明體性

「又此熏習非阿賴耶識，是法身解脫身攝」，這是把聞熏的體性總結的提一下，作為轉染成淨的所依止。

b、論作用

◎聞熏習經「如」是「如」是展轉的「熏習」，它由「下」品而「中」品，由中品而「上品」的「次第漸增」。那時雜染品法所依的「異熟果識」，也就「如是如是」的「次第漸減」。這樣的染習漸減、淨習漸增，到最後，雜染品類的種子徹底滅盡，妄染的阿賴耶「即轉」為純粹清淨的法身，不再是雜染依，而是清淨的「所依」法身（解性賴耶出纏）了。

◎「既一切種」識（就是雜染法）的「所依轉」變了，那「異（p.144）熟果識」（果相）「及一切種子」（因相）的賴耶自性，因「無」有雜染「種子而轉」，不復存在。因一切雜染種的永斷，「一切種」類的染法也徹底的「永斷」，得究竟涅槃。

（3）淨種雖依阿賴耶而可離

A、正釋論文

（A）引論文

復次，云何猶如水乳，非阿賴耶識與阿賴耶識同處俱轉，而阿賴耶識一切種盡，非阿賴耶識一切種增？

譬如於水鵝所飲乳。[[22]](#footnote-22)

又如世間得離欲時，非等引地[[23]](#footnote-23)熏習漸減，其等引地熏習漸增而得轉依。[[24]](#footnote-24)

（B）釋論義

a、導言

前說聞熏習與阿賴耶識『和合俱轉，猶如水乳』，很有融合而不能分離的樣子，但從轉依上看，卻又可以分離，所以引起這一段問答。

b、解文

（a）述問

既然「猶如水乳」般的融成一味，「非賴耶識」自性的聞熏「與阿賴耶識同處俱轉」，為什麼二者不共存亡──「阿賴耶識」的「一切」雜染「種盡」，「非阿賴耶識」自性的「一切」清淨「種增」呢？

（b）應答

兩者和合，但不是一體，所以還是可以分離的。

◎「譬如」水乳雖然融合一味，而鵝「於水」中飲乳的時候，「鵝所飲」的只是「乳」並不飲水，乳飲完了，水還是存在。

水如清淨種，乳如雜染種，修道（p.145）者斷雜染種，不斷清淨種，也就是這樣的。[[25]](#footnote-25)

◎「又如」欲界的有情，想修發上界的禪定，他在「世間得離欲」的「時」候，阿賴耶識中的欲界「非等引地」的「熏習」，如是如是的「漸減」，上界「等引地」的熏習也就同時如是如是的「漸增」，於是，「轉」去下界的劣「依」而得上界的勝依。

離欲界的熏習而轉增上界的熏習如此，現在所說的轉捨染種而轉得淨種所依，亦復如是。

B、兼辨餘義

【附論】

（A）論「初無漏心之從生」

a、述問

無漏最初的一念，從何而生？[[26]](#footnote-26)

b、辨析

（a）部派之說

Ⅰ、三世有宗──有部

這在薩婆多的三世實有思想中，是不成問題的。清淨無漏法，未來早存在，不過假藉現在的有漏加行善，把它引生起來就是。所以他們最初一念的無漏，沒有同類因，因為從不曾有過無漏；但有俱有、相應因等，所以還是從因緣生。[[27]](#footnote-27)

Ⅱ、現在有宗

在否認未來實有而主張現在有的，這最初一念無漏心產生的因緣，確乎很成問題。

小乘學者，有幾個不同的解說：

一、經部本計：他說聖道無漏種子現在就存在的，不過有為無漏法還沒有生。他從薩婆多出來，卻主張現在有，他的『聖道現在』，不過把有部的未來有拉到現在來而已。[[28]](#footnote-28)

化地末計也有這個意見。[[29]](#footnote-29)

二（p.146）、經部譬喻師：他不承認凡夫現有無漏為性的無漏種，無漏法的產生是由有漏法轉成的，也可以叫做無漏種。[[30]](#footnote-30)

三、大眾與分別說者：主張心性本淨就是無漏的根據。[[31]](#footnote-31)

Ⅲ、結義

綜上小乘諸說，

一說有本有無漏因，

二說有漏將來可以轉成無漏，

三說有漏無漏間有一共通的心性。

（b）大乘唯識學者之說

唯識家主張唯有現在，不承認未來實有，它怎樣解答這問題呢？

◎在《瑜伽師地論‧本地分》、《大乘莊嚴經論》等，主張有本有的無漏種子，叫做本性住種，[[32]](#footnote-32)這是採取經部本計與化地末計的，也就是有部未來法的現在化。本論的見解，本有無漏種不能成立。本論的定義：『內種必由熏習而有』，沒有熏習是不成種子的。

無漏種是什麼時候熏成的呢？論主不贊同本性住種的主張，所以採取了經部的思想，另闢路徑，建立聞熏習的新熏說。

◎但這思想是否圓滿呢？種子從熏習而有，熏習的定義，是『俱生俱滅』，帶彼『能生因性』。有漏世間心熏成的聞熏習，能否成為出世清淨心因呢？本論的見解，是可能的；但自有人覺得有待補充。[[33]](#footnote-33)

那麼，除採用經部（p.147）的新熏說以外，只有兩條路可走：

一、在新熏（生）以上，加上〈本地分〉的本有種，像護法《成唯識論》所說。他的解說是：因本有種的深隱，《攝大乘論》所以不說；其實，這聞熏習只是引生無漏心的增上緣，親生的因緣還是本有無漏種。[[34]](#footnote-34)他雖然很巧妙的會通了，但與本論『內種必由熏習而有』[[35]](#footnote-35)的定義是否吻合呢？

二、在新熏種以外，承認有本有種，但不同於《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》的有為無漏本性住種，而是諸法法性本具的一切無為功德（接近心性本淨說）。世親的《佛性論》，說二種佛性，在行性佛性外，還有理性佛性。[[36]](#footnote-36)這本有的佛性，是一切眾生所共有的如來藏性，沒有離纏的有情雖不能顯現，但是本來具足的。

實際上，〈本地分〉的無始傳來的六處殊勝的本性住種，和世親說的理性佛性、蘊界處中的勝相──如來藏，原是一個。只要把《瑜伽師地論》的六處殊勝[[37]](#footnote-37)，與《楞伽經》[[38]](#footnote-38)、《密嚴經》[[39]](#footnote-39)、《無上依經》[[40]](#footnote-40)、《最勝天王般若經》[[41]](#footnote-41)等的如來（界）藏，比較一看，就可知道。

※不讀大乘經的唯識學者，理性佛性上再加瑜（p.148）伽的本性住性、習所成性，真是頭上安頭。

但承認這個思想，就得承認唯是一乘，不能說有究竟三乘。[[42]](#footnote-42)這麼一來，又與《瑜伽師地論》不合了。[[43]](#footnote-43)

（c）導師之說

新熏的思想，說雜染依賴耶建立，但其中又插入清淨的成分。這清淨的成分，一方依於雜染的賴耶，一方又屬於法身所攝，所以似乎難知！

真諦說解性賴耶是清淨法界，是每個眾生的如來藏性，故聞熏習，初為世間，雖依賴耶，實際就內與法界相應的。[[44]](#footnote-44)其聞熏習與解性和合或轉依的時候，雜染熏習依於賴耶，清淨法界是以無漏界為依的。這樣說，或者還可以通得過去。

（B）依《攝大乘論》新熏說建立三乘差別

a、明宗

依本論的新熏說建立三乘的差別，以二障可對治、不可對治來分別：

眾生本沒有大小乘的差別，由於聞法的關係，有熏成大乘的種性，有熏成小乘的種性，有熏成大小乘兩種種性。

b、釋疑

◎熏成小乘種性的人，現在證阿羅漢果，入無餘涅槃，到此就算究竟，成為定性的聲聞。

有人疑問：他既可以熏成大乘，為什麼會有定性聲聞？

這是不成問題的，他熏得了小乘的種性，很（p.149）快的就入無餘涅槃，他心中存著先入為主的小乘見，不受大乘的熏習，所以他的所知障，沒有辦法對治。

假使有了小乘種性，在沒有進入不可轉變的階段，那還是可以熏成大乘，迴小向大的。

◎但永不成佛的無性有情，似乎不易建立。或可以說：約未熏以前，叫他做無性；受熏以後，沒有不成佛或證二乘果的。

二、約滅定識辨[[45]](#footnote-45)

（一）正辦滅定識非賴耶不成

1、標己宗

（1）引論文

又「入滅定，識不離身」，聖所說故。[[46]](#footnote-46)此中異熟識應成不離身，非為治此滅定生故。[[47]](#footnote-47)

（2）釋論義

A、解文

小乘三果的聖者與不退菩薩以上，方能修入滅盡定。

「入滅定」，也叫入滅受想定，它雖沒有受、想，但「識不離身」，也是「聖」者佛陀在契經中「所說」的。這「應」該「成」立「異熟識」就是「不離身」的識，不能說是其他轉識。

因為修入此定，目的在對治粗動的轉識，所以轉識一定不起。但並「非為」厭離異熟識、對「治此」識而修習引「生」「滅定」，所以滅盡定中，（p.150）不妨有異熟識。

B、辨義

◎這是大乘學者標揭自己的主張。

小乘論師講到滅定要有細意識，都出發於種子的所依與根身的執受之要求。

※因為滅盡定是無漏清淨的，所以雖不是建立清淨依，也附帶在此一談。

2、破異計

（1）破有部說

A、引論文

又非出定此識復生，由異熟識既間斷已，離結相續無重生故。[[48]](#footnote-48)

B、釋論義

（A）總說

這破有部的主張。

（B）別辨

a、有部說

有部說：雖在滅盡定中，不起識的作用，但出定後，必然復生意識。如隔日瘧一樣，它雖然不在發作，但瘧病並沒有離身。所以滅定雖沒有識，也可以叫做識不離身。[[49]](#footnote-49)

b、論主破

論主破它說：決「非出定」後「此識復生」，可以名為不離身。不離身識是異熟識，它不同轉識的斷已復生，「異熟識」不斷則已，「既間斷已」，就捨離此身，捨身以後，「離」了「結」生「相續」，更攝持開展另一新生命之外，決「無」「重生」之理。

c、申論

◎有部的生命存亡，由於命根，意識不妨斷而復續，並不是什麼異熟識；[[50]](#footnote-50)

◎唯識家認為總異熟果是建立在果報識上的，所以不許異熟識可斷。

兩家的定義不同。

（2）破經部譬喻師說

A、引論文

又若有執以意識故滅定有心，此心不成：定不應成故，所緣行相不可得故，應有（p.151）善根相應過故，不善無記不應理故，應有想、受現行過故，觸可得故，於三摩地有功能故，應有唯滅想過失故，應有其思、信等善根現行過故，拔彼能依令離所依不應理故，有譬喻故，如非遍行此不有故。

B、釋論義

（A）總明

再破經部譬喻師，它是主張滅定有細意識的。[[51]](#footnote-51)

（B）別辨

a、敘異計

此定叫無心定，也叫滅受想定，受、想與意識能不能脫離關係？有意識，有沒有受、想心所？這都是問題。

經部師上座主張沒有受、想等心所，但有不離識而假立的觸；[[52]](#footnote-52)

上座的弟子大德邏摩，主張觸也沒有。[[53]](#footnote-53)

b、論主破

（a）總說

在論主看來，若說「以意識故」，佛說「滅定有心」，這有種種的過失。

（b）別論

Ⅰ、以有心所難

（I）「定體」難

「定不應成故」，約定體難。

此定叫無心定，定中既有了意識心，無心定體怎麼建立？若說沒有五識所以叫無心定，那麼，一切定都應該叫無心定，因為一切定都是沒有前五識的。事實上，其餘的一切定，有意識存在，雖沒有五識，不叫無心定，可見滅定既稱為無心定，不能說它有意識存在。

（Ⅱ）「所緣行相」難

「所緣、行相不可得故」，約所緣行相難。

緣境的時候，心上現起一種了境的相貌，名為行（p.152）相。

一般意識的所緣境及其行相，皆明白可知，但滅定識的所緣境及行相，不像一般意識的明了可知，所以不可說滅定中識是意識。

（Ⅲ）「三性」難

「應有善根相應過故，不善、無記不應理故」，約三性難。

滅定是善的，就應該有無貪等善根心所與它相應，因為心識的本性是無記的，必須與善心所相應，心識才能成相應善。如果有善心所，那就有下面所說有心所的過失了；假如說它沒有善心所，那它怎麼是善呢？決不能說它是不善、無記的，因為它確是善性的，而且是無漏性的，是聖人所入的。

（Ⅳ）「應有心所」難

以下，是從若有善根心所，應有心所作難，難它不成滅受想定。

「應有想、受現行過故」，受、想是遍行法，它是與心不相離的。現在既有非遍行的善根心所，那受、想也就該存在現行了；假如受、想現行，那與滅受想定的名稱自語相違。

再進一步說，若有意識，有受、想，也該有「觸可得」了，因為觸是成立在根境識三和合上的。根境識三和生觸，由觸，受、想、思等諸心所才能生起呀！入滅盡定，它還有可意觸或中容觸[[54]](#footnote-54)；不然，出定不應該有這感覺。（p.153）因為「於三摩地」中「有」觸的「功能」，所以知道有觸可得。

既然有觸，就應該有從觸引起的覺受。假定有了覺受，那就「有唯滅想」的「過失」，可以名為滅想定，不可名滅受想定了。

並且，於三摩地中，若有觸受心所的功能，那定中也就「應有其思」。受、想尚能現起，為什麼沒有思呢？

就是「信等善根」也應當「現行」了。

這還成什麼滅受想定呢？

所以不應說不離身識是第六意識。

Ⅱ、「心、心所分離」難

（Ⅰ）「非理違喻」難

◎上面是據有心所的見地作難，但經部不承認，以為心、心所可以分離。[[55]](#footnote-55)修此定的聖者，但厭離心所，並不厭離心，所以定中有意識，沒有從意識生起的心所。

◎論主不許它有心無所，所以說心是所依，心所是能依，「拔彼能依」的心所，「令離所依」，而留下所依的心王，這是「不應」道「理」的！因為心王與心所無始時來就互不相離，存則俱存，滅則俱滅。

並且，還「有譬喻」，像無想定，也是離了能依心所，所依的心就隨之而滅。

（Ⅱ）「身行非喻」難

◎但經部還是不同情，它也有譬喻，如出入息是身行，四禪以上的有情，出入息的呼吸（身行）滅了，（p.154）而身仍然存在。這樣，受、想是心行，也不妨受、想滅而細意識存，何必要責令心與受、想的心行俱有俱無呢？

◎論主的見解，不能用身行作比喻，不然，語行的尋、伺滅了，語也應當不滅，所以其中大有差別。身口意三行，對於身口意，有遍有不遍，遍行的滅了，法必定隨滅；不是遍行的滅了，法可以仍然存在。出入息不是遍行的，所以出入息滅了，身體還存在。尋、伺於語是遍行，所以尋、伺滅了，語也就隨滅。受、想於心也是遍行的，所以受、想滅時，心定隨滅。「如」身行「非遍行」的意義，「此」受、想的意行中是「不有」的，所以不能用身行作比喻。

3、合說前義

（1）引論文

又此定中，由意識故執有心者，此心是善、不善、無記皆不得成，故不應理。[[56]](#footnote-56)

（2）釋論義

A、辨異譯

魏譯有這一段，沒有前一段；[[57]](#footnote-57)陳譯、隋譯有前一段，又沒有這一段。[[58]](#footnote-58)釋論說：『今當略顯第二頌義』，[[59]](#footnote-59)可知這本是兩種不同的誦本，本譯是把它糅合了。

Ｂ、解文義

◎滅盡「定中，由意識故執有心」，此細心，無論說它「是善、不善、無記」，「皆不得成」，故應許不離身識是異熟識。

◎賴耶不也是無記嗎？怎麼得成呢？假（p.155）如它許可意識是異熟無記，那也就是賴耶的別名，也可以成立了。但它不許是異熟無記，所以說它無記不成，是約威儀、工巧等無記心說的。

（二）附論色心無間生為種不成

1、引論文

若復有執色心無間生是諸法種子，此不得成，如前已說。又從無色、無想天沒，滅定等出，不應道理。又阿羅漢後心不成。唯可容有等無間緣。[[60]](#footnote-60)

2、釋論義

（1）敘異執

A、概述

熏習為種說，小乘有好幾派，有主張色心受熏為種的，有主張心心所法受熏為種的。[[61]](#footnote-61)

B、別明「色心為種」

（A）色心前後自類為因

色心為種子的，有以為剎那剎那前色引後色，前心引後心。

（B）色心互為種

但主張無色界無色、無心定無心的學者，覺得這有通不過的地方。如無色界沒有色，無心定沒有心，這色、心的種子是什麼呢？因此，經部中的先軌範師，主張色心互持種子。[[62]](#footnote-62)無色界沒有色，但是有心，就以這心持色法的種子；無心定雖沒有心，但還有色，就以這色持心法的種子。

（2）論主破

A、示所破宗

這裡所破的「有執色心無間生是諸法種子」，是約前後自類引生說的。

B、出所立過

（A）約「二念不俱有」等

論主認為這「不得成」立，「如前」破二念不俱有等，「已說」它無熏習的可能了。

（B）約「無色、無心還生色、心」

◎論主又從無色界無色、無心定無心（p.156）（六識）的見地，破斥他：

「又從無色」界沒，生欲、色界的時候，色法久已斷滅，現在色法的生起，以什麼為種呢？

又有從「無想天沒」，或從「滅定等出」，心法在無想天及二無心定中，也久已斷滅，現在心法的生起，又以什麼為因呢？

◎若許有阿賴耶識，攝持色心的種子，就沒有這樣的過失。

（C）約「阿羅漢入滅」

a、解文

◎「又阿羅漢」的最「後心」，剎那滅了以後，不再生色心，他灰身泯智，入無餘依涅槃了。若以前剎那的色心為後剎那色心的種子，那麼，羅漢的最後心不再生色心，也「不成」立；如是，永遠不能入無餘涅槃了。

唯把種子建立在賴耶中，才能因對治道起時，染分的種子分分除去，獲得轉依。

◎他把色心作為能生的種子──因緣，是錯誤的；前念的色心望於後念的色心，只「可容有等無間緣」而已。

b、辨義

經部學者，不但承認心有等無間緣，色法也有等無間緣的。[[63]](#footnote-63)所以本論採取經部的思想，承認它有等無間緣，不過不許它也有親因緣。

本論承認它有等無間緣，有說這是論主縱許的。

（柒）結成賴耶

一、引論文

（p.157）如是若離一切種子異熟果識，雜染、清淨皆不得成，是故成就如前所說相阿賴耶識，決定是有。[[64]](#footnote-64)

二、釋論義

總結上面的所說，可知安立三「相」的「阿賴耶識，決定是有」。

（捌）別釋轉依非賴耶不成

一、引論文

此中三頌：菩薩於淨心，遠離於五識，無餘，心轉依云何汝當作？

若對治轉依，非斷故不成，果因無差別，於永斷成過。

無種或無體，若許為轉依，無彼二無故，轉依不應理。[[65]](#footnote-65)

二、釋論義

（一）總說

再從轉捨雜染依的見地，證實非有賴耶不可。

（二）詳辨

1、簡去「五識」、「有漏意識」

（1）解文

「菩薩於淨心」的淨心，指出世的清淨無漏心。在出世淨無漏心現前的時候，是一定「遠離於」眼等「識」的，其餘有漏善或無記的意識，也不會生起，所以說「無餘」。這時候，唯無漏的意識現前。[[66]](#footnote-66)如果沒有阿賴耶識持雜染種，這染「心」的「轉依」，怎樣安立呢？

※這先簡去五識與有漏的意識，使他理解轉依沒有其他染心可以轉依，非接受賴耶不可。

（2）辨義

A、約「種現」別說

◎或轉去依他性中的雜染分，轉顯清淨分，這是在現行上說。

◎（p.158）又一切雜染分的熏習離去，淨分漸增到最清淨法界全體現前，具足一切功德，這也叫做轉依，是就種子方面說。

B、約「所知依染習的轉依」為要

雖下文說到六識轉依，或約三性說轉依，但主要的是所知依染習的轉依。

C、論「轉依」義

這轉依，本是說轉去雜染依的有漏界，使它徹底的不存在，轉得最清淨依的無漏法界。所以這轉依的寂滅，不但說捨染，還是說因捨雜染而顯現的清淨──大般涅槃。

2、簡去「對治道」

（1）「永斷染種」之過

A、正釋論文

「若」說「對治」就是「轉依」，這不能成立。因為出世淨心最初現前的時候，但是無漏對治道，並「非（永）斷」雜染的種子，所以以對治為轉依，是「不成」的。若承認對治就是轉依，那就「果因無差別」了。如小乘的究竟果是阿羅漢，前三果雖也是果，但還在因地修行對治道；如大乘的極果是佛位，十地菩薩也還在因中修行，都不是轉依的涅槃。若說對治就是轉依，小乘初果，大乘初地以上──因，就與轉依的究竟果，不是沒有差別了嗎？所以這種主張，「於永斷」染種的轉依正義，「成」為很大的「過」失。

B、兼辨餘義

【附論】

（A）評謬見

有人說：本論的見解，要到最後金剛道才是斷，初地以來的無漏（p.159）心，只是對治罷了。他的根據就是這一頌，這完全錯誤了！

（Ｂ）顯正說

a、概明頌意

這是破他：不立賴耶，對治道生起時，不能安立因果的差別。

如果建立阿賴耶，在初地無漏現起時，未嘗不斷雜染的種現，不過不是永斷而已。

b、重申道理

本文的斷，是永斷，是彼果斷的大般涅槃。

在彼果斷的究竟轉依上講，所以說淨心現前不就是轉依，因為尚未永斷；不然，就有因果無差別的過失了。

有了阿賴耶的染種在，對治道雖斷其一分，它還沒有究竟轉依，所以能建立因果的差別。

（2）「無有所治」之過

◎假使不立賴耶，那還是說「無種」為轉依呢？還是說「無體」叫轉依呢？（無體，世親說無識體，無性說無有種體。）[[67]](#footnote-67)

「若許」這二者「為轉依」，不能成立！如不立賴耶，那麼在一念淨心現前時，根本就沒有雜染種子與識體可為對治的所治，可使它轉有成無。既「無」有「彼二」者滅「無」的意義，說為「轉依」，是決定「不應理」的！

◎若建立阿賴耶識，轉依則成。因為一切種子在阿賴耶識中，可為能對治道所對治的對象，轉捨一切雜染分，轉依而得清淨（p.160）的法身。

第三項 成立賴耶差別

（pp.160-173）

參、第三項 成立賴耶差別

（壹）總標

一、引論文

復次，此阿賴耶識差別云何？略說應知或三種、或四種。[[68]](#footnote-68)

二、釋論義

◎前面以教安立、以理安立三相，及抉擇賴耶為染淨依，主要在成立本識，說明它與種子的關係──因果等總相。

◎這裡再談談它的差別：賴耶是一味的，它的種種差別相，是根據現實推論所得。宇宙人生，有著多種多樣的差別作用，可知宇宙人生的真因緣，也該有種種的差別性。賴耶的差別，就是種子作用的差別。這先總標「或三種，或四種」的兩類，下面一一的分別。

（貳）三種差別

一、引論文

此中三種者，謂三種熏習差別故：一、名言熏習差別，二、我見熏習差別，三、有支熏習差別。

二、釋論義

（一）總說

（p.161）這裡只說到「三種熏習差別」的名字，沒有加以解說，因為在所知相中，有較詳細的說明。[[69]](#footnote-69)差別雖有三種，其實就是一個名言熏習，不過據某一點的特殊意義，又分別建立而已。

（二）別辨

1、名言熏習差別

（1）定名義

一、「名言熏習差別」：名言有二：（一）、在心識上能覺種種的能解行相（表象及概念等），叫顯境名言。（二）、在覺了以後，以種種言語把它說出來，叫表義名言（表義名言，古代本是言說法，後代又以文字表達，也是表義名言的一類）。[[70]](#footnote-70)

（2）論事理

◎顯境、表義二種名言，發生相互密切的關係，因言語傳達而引生思想，因思想而吐為言語。離了名言，我們就不能有所知，也不能使人有所知，我們能知所知的一切，不過是名言假立。我們了境的時候，由名言而熏成的功能，在將來有能分別所分別種種的名言現起，這能生性，就是名言熏習。

※一切如幻行相，皆是名言，這在唯識學的成立上，有極端重要的地位。[[71]](#footnote-71)

2、我見熏習差別

二、「我見熏習差別」：染污末那執賴耶為自內我，熏成了我見熏習。因我見熏習的關係，眾生有各各的差別，以自為我，以彼為他。眾生界的彼此獨（p.162）立的人格（拿人講），就是建立在這我見熏習上。[[72]](#footnote-72)

3、有支熏習差別

三、「有支熏習差別」：上天堂、入地獄，流轉諸趣而受苦樂異熟的差別，是有支熏習的力量。因為造了福、非福、不動業而熏成的種子，為三有的差別因，所以叫有支。

（三）結義

這三種熏習，能賅括宇宙人生一切法的差別因。[[73]](#footnote-73)

（參）四種差別

一、總標

（一）引論文

四種者，一、引發差別，二、異熟差別，三、緣相差別，四、相貌差別。[[74]](#footnote-74)

（二）釋論義

先總標四種差別的名字。

二、引發差別

（一）引論文

此中引發差別者，謂新起熏習。此若無者，行為緣識，取為緣有，應不得成。[[75]](#footnote-75)

（二）釋論義

1、正明「立法」

「引發差別」，指「新」熏而「起」的「熏習」。為什麼叫引發呢？由業力的熏發，能引發某一類自體熏習成熟，感受異熟果。

2、反顯「立因」

（1）解文

本論的意見，賴耶必有（p.163）引發熏習的差別作用，「若無」有這新起的熏習，那「行為緣識，取為緣有」的聖教「應不得成」立了。

（2）辨義

身口意的三業（行）活動，必然熏成種子在阿賴耶（識）；這業種，再由取力的熏發，才為能感三有果報的有。有『行緣識，取緣有』的事實，賴耶中必有引發差別存在。

三、異熟差別

（一）引論文

此中異熟差別者，謂行、有為緣，於諸趣中異熟差別。此若無者，則無種子，後有諸法生應不成。[[76]](#footnote-76)

（二）釋論義

1、解文

（1）正明「立法」

由「行、有為緣」的力量，有情「於諸趣中」招感「異熟」果的「差別」，這能感異熟差別的種子，就叫異熟差別。這也是推果知因。

（2）反顯「立因」

假使這緣起的阿賴耶識，沒有異熟差別的功能，那因行、有為緣而感得「後有諸法生」起的事實，也就「應不成」立。

2、辨異

引發差別與異熟差別，有什麼不同？

異熟差別指能生異熟的種子，不是異熟果體，主要在說明有業種才有異熟果。

引發差別，在說明應有新熏的業種。

（p.164）引發就受熏說，異熟就能得果說。

四、緣相差別

（一）引論文

此中緣相差別者，謂即意中我執緣相。此若無者，染污意中我執所緣，應不得成。[[77]](#footnote-77)

（二）釋論義

1、解文

（1）正明「立法」

緣是所緣，相有為境及為因的意義。這「緣相差別」，就是染污「意中我執」的所「緣相」。染意有內緣執我的作用，所以推論到本識有為所緣相的差別。

（2）反顯「立因」

「若無」緣相差別，「染污意中」的「我執所緣，應不得成」。一切種子賴耶識融合一味，相續如流，似乎有恆在不變的相狀，所以染意緣之而執我。

2、辨義

《成唯識論》說染意唯緣賴耶見分，[[78]](#footnote-78)其實不然，它是緣一切種識的瀑流。這裡所講的賴耶差別，都是就種子識說的，這緣相差別，自也不能例外。還有更明白的根據，到〈入所知相〉中再說。[[79]](#footnote-79)

五、相貌差別

（一）總標

1、引論文

此中相貌差別者，謂即此識有共相、有不共相，無受生種子相、有受生種子相等。[[80]](#footnote-80)

2、釋論義

（p.165）這是標舉，義如下釋。

（二）共不共相與有受生無受生相

1、正明「相別」

（1）引論文

共相者，謂器世間種子。不共相者，謂各別內處種子。

共相即是無受生種子，不共相即是有受生種子。[[81]](#footnote-81)

（2）釋論義

A、顯差別

（A）解文

阿賴耶識中，應有兩類種子：

一、「共相」種──能現起「器世間」的依報「種子」；

二、「不共相」種──能現起有情世間的正報「種子」。「各別內處」，就是有情各各不同的內六根。

（B）辨義

六根是有情生命的自體，我的不是你的，你的不是我的，這叫不共相；

其它，不屬於有情的自體，似乎離卻有情獨立存在的身外物，屬於宇宙的、大自然的，一切有情共業所感的，這叫共相。

所以有共不共的差別，在於緣境熏習時的觀念的不同。如緣茶壺把它認為非生命的，就熏成共相種；若緣眼等，把它認為有情的，就熏成不共相種；因種子而生起現行，也就有共、不共的差別。

（C）別論「淨色根、扶塵根」

◎《成唯識論》以淨色根為不共中不共，以根所依處的色香味觸的扶根塵為（p.166）不共中共；共與不共的差別，在是否為其它有情所受用。它根據自變自緣的定義，所以說淨色根不是其他有情所共變，是不共中的不共。[[82]](#footnote-82)

◎不過依《辨中邊論》說：『似自他身五根性現』，[[83]](#footnote-83)顯然是說淨色根和扶根塵，都是自它共變的。

B、示異門

共、不共相的本義，就是屬、不屬於有情的意思。屬於有情的，我們覺得它一一有情各各不同，這就叫不共相；不屬於有情的，就是共相。

共相既不攝為有情的自體，就是不生覺受的東西，所以「共相」種，「即是無受生種子」；不共相既攝為有情的自體，它的種子，「即是有受生種子」。

共不共相的分別，主要是在有沒有覺受。

2、約對治道顯二相異

（1）引論文

對治生時，唯不共相所對治滅；共相為他分別所持，但見清淨，如瑜伽師於一物中種種勝解，種種所見皆得成立。[[84]](#footnote-84)

（2）釋論義

A、總說

這是說對治道生的時候，共不共相有滅不滅的差別。

B、詳辨

（A）明理

a、解文

◎某一有情的無漏道「對治生時」，他個人的「不共相」是「所對治」的對象，漸漸的損減到盡「滅」。但器世間的「共相」，「為他」沒有現起無漏有情的「分別所持」，所以（p.167）不因一人的對治道起，而整個器世間滅去。所以在對治道生的聖者，也不滅共相的器世間，「但」能不同一般人的所見，而「見」到「清淨」的世間。

※共相、不共相如此，賴耶中的共、不共相種子，也可推論其存亡。共相種子，不是轉滅，只是轉為清淨。

b、辨義

（a）《成唯識論》中之一說

《成唯識論》說共變的第三家義，有情各變自己的器界，所以他在對治生時，他自變的一分器界，就隨之被對治了，而其它有情所變的則不隨滅，所以不因他個人的一分消滅，以至影響到整個的世界。譬如一室千燈，一盞燈光熄了，餘燈仍然照樣的輝煌著。[[85]](#footnote-85)

※它與本論，有著某種的差別。

（b）《攝大乘論》之見

本論的見解，正像經上說的：『如來見於三界，不如三界所見』。[[86]](#footnote-86)對象是同的，不過眾生不得自在，佛已得自在；眾生不清淨，佛已得清淨。所以共相的器世間，不能說它是滅，只可說世界淨化了！

（B）舉喻

a、解文

「如」修止觀而得成就的「瑜伽師」，他「於一物中」，能隨心中「種種」不同的「勝解」，觀想它是金石，是白骨，而「種種所見」差別的異相，「皆得成立」。

b、釋「瑜伽」義

瑜伽的意義是相應，修習止觀而得到相應的，叫瑜伽師。

3、約唯心所現顯二相異

（1）和二頌

A、引論文

（p.168）此中二頌：難斷難遍知，應知名共結；瑜伽者心異，由外相大故。淨者雖不滅，而於中見淨；又清淨佛土，由佛見清淨。[[87]](#footnote-87)

B、釋論義

（A）初一頌

a、初二句

「難斷」除而又「難遍知」的，「應知名共結」。

◎共結是一切有情共同（相似）結使所起的共相。

◎個人的事情，容易解決，有關大眾的事情，就難得解決，所以說共相是難斷難遍知的（結是繫縛義）。

b、末二句

修「瑜伽者」，也只能做到隨觀「心」而「異」見。「由」這共相是非有情所攝的「外相」，世界無邊，是非常廣「大」的，所以不能把它斷滅。

（B）第二頌

a、初二句

出世的清「淨者」，「雖不」能把廣大的共結世界「滅」掉，但它「於」共相「中見」的，卻不是不堪的穢濁世界，而是沒有染污的清「淨」世界。『心淨則國土淨』，[[88]](#footnote-88)就是這個意思。

b、末二句

「清淨佛土」，到初地以上的菩薩，也可以見到少分；這裡說「由佛見清淨」，是約究竟說的。佛住的清淨國土，並不一定是另一世界，所以《法華經》中說佛住此土的靈鷲山，雖然劫火洞然，此土不壞。[[89]](#footnote-89)

4、末一頌，結立因

（1）引論文

復有別頌，對前所引種種勝解、種種所見皆得成立：諸瑜伽師於一物，種種勝解（p.169）各不同，種種所見皆得成，故知所取唯有識。

此若無者，諸器世間、有情世間生起差別，應不得成。

（2）釋論義

A、辨頌文

（A）申論譯本

這頌，魏譯中沒有，世親也沒有解釋。[[90]](#footnote-90)既然說「別頌」，該是上二頌的另一誦本，本譯又把它綜合了。

（B）略說頌義

頌中成立「所取唯有識」的道理，唯心所現的思想，此頌可以略見一斑，餘義如文可知。

B、反述「立因」

◎「此」下是結文。

◎如上所說的共相種、不共相種的差別相「若無」有的話，「器世間」與「有情世間」就該要渾成一團，它們「生起」的種種「差別」相，就都「不」能「成」立了！

（三）麁重輕安相

1、引論文

復有麤重相及輕安相：麤重相者，謂煩惱、隨煩惱種子。輕安相者，謂有漏善法種子。

此若無者，所感異熟無所堪能、有所堪能所依差別，應不得成。[[91]](#footnote-91)

2、釋論義

（1）正明「相別」

Ａ、解文

「麤重相」，指根本「煩惱、隨煩惱」的染污「種子」。

「輕安相」，指一切「有漏善法」的「種子」。

B、解文

（A）標宗

麁重與輕安的分別，在有堪能與無堪能。

（B）舉喻

如人生病，身體沈重，四肢無力，這就是無所堪能的粗重相；若人健康，身體輕快（p.170），精神飽滿，這就是有所堪能的輕安相。

（C）合法

換句話講，有為善及出世可能的叫輕安，無為善及出世可能的叫麁重。

（2）反述「立因」

怎麼知道賴耶中有這二相呢？「若無」這二相的差別，那眾生「所感異熟」果報，為什麼有「無所堪能，有所堪能」的「所依差別」呢？有情所感的異熟所依，有有堪能與無堪能兩者，可知賴耶中必有這二相的差別。

（四）有無受盡相

1、引論文

復有有受盡相、無受盡相：有受盡相者，謂已成熟異熟果善、不善種子。無受盡相者，謂名言熏習種子，無始時來種種戲論流轉種子故。此若無者，已作已作善惡二業，與果受盡，應不得成。又新名言熏習生起，應不得成。[[92]](#footnote-92)

2、釋論義

（1）正明「相別」

從生果的功能有盡、無盡，推知賴耶有這二相；這就是有支與名言兩種熏習。

◎「有受盡相」，是那「已」經「成熟」而感受「異熟果」的「善、不善種子」。因善、不善熏成的業種子，有增上的力量，助感異熟果；這感果的力量盡了，所感得的異熟果報也就告一段落，這叫有受盡相的種子。

◎「無受盡相」，就（p.171）是那「名言熏習種子」，從「無始時來」，有「種種戲論」名言的熏習，成為生死「流轉」中轉起名言戲論的「種子」，這叫無受盡相的種子。

（2）反述「立因」

賴耶中

◎假使沒有受盡相，那「已作」「善」「已作」「惡」的「二業」，就應感果無窮，業種「與果」而「受」用有「盡」的意義，則「不得成」。

◎如果沒有無受盡相，「新名言熏習」的「生起」，也就「應不得成」立。因為要有無始時來的本有名言熏習，才能現起新熏的名言種；假使沒有本有的名言種，就沒有名言的現行，新起的名言熏習也就無從熏習而成。有新名言的熏習，可知必有本有的種子。

※本論說內種必從熏習而有，這本有的名言熏習，應該是無始來法爾熏成的戲論種。

（五）譬喻相

1、引論文

復有譬喻相，謂此阿賴耶識，幻、焰、夢、翳為譬喻故。

此若無者，由不實遍計種子故顛倒緣相，應不得成。[[93]](#footnote-93)

2、釋論義

（1）正明「相別」

A、解文

譬喻相，是說「此阿賴耶識」應以「幻、燄、夢、翳為譬喻」。

◎幻喻有二（p.172）種：或者譬喻所生所現的似有非實的幻事；或者譬喻能幻者──如幻師能積集草木等幻化象馬等事，阿賴耶識能集種種的種子顯現一切法。

◎燄，是陽燄，渴鹿見陽燄以為是水。

◎夢，是說由夢心夢見種種事。

◎翳，是眼翳，由眼有眚[[94]](#footnote-94)翳，妄見髮毛、火輪、空花等。

B、辨義

這譬喻，都是譬喻能現起實無其事而好像有體的虛妄相。

（2）反述「立因」

A、解文

賴耶應有這種譬喻相，假使沒有，那「由不實遍計種子」而現起的種種「顛倒緣相，應不得成」。

B、辨義

◎不實遍計種子，從其它的譯本上看，就是虛妄分別種子。[[95]](#footnote-95)

◎種子的本身，是虛妄分別為自性的；從它所現起的，也是虛妄分別法。從不實遍計種子，現起種種似有而實無的幻事，成為亂識顛倒緣的境相。因有非義為義的亂相，可知賴耶中必有如幻翳的虛妄分別種子。

（六）具足不具足相

1、引論文

復有具足相不具足相，謂諸具縛者，名具足相。世間離欲者，名損減相。有學聲聞及諸菩薩，名一分永拔相。阿羅漢、獨覺及諸如來，名煩惱障全永拔相，及煩惱、所知障全永拔相，如其所應。

此若無者，如是次第雜染還滅，應不得成。[[96]](#footnote-96)

2、釋論義

（1）正明「相別」

A、解文

（p.173）一般凡夫，一切障都沒有遠離，叫「具縛者」。由這具縛的凡夫，可知賴耶中的染種，悉皆具足，「名具足相」。

「世間離欲者」，如外道等修定，斷滅欲界修道所斷的煩惱，這叫「損減相」。

「有學聲聞」，永拔一分煩惱障；見道以上「諸菩薩」，永斷煩惱、所知障各一分，這叫「一分永拔相」。

無學的「阿羅漢」及「獨覺」，拔去全分煩惱障，名「煩惱障全永拔相」。

「諸如來」完全拔去煩惱、所知二障，這叫「煩惱、所知障全永拔相」。

B、辨義

從凡夫的具足二障，到三乘聖者的拔去一分或拔去全分，所依的賴耶種，也該有損減一分或完全轉依，有具足相與不具足相的差別。

（2）反述「立因」

假使沒有這差別，那有情的「雜染」，「次第」到「還滅」的階段，皆「不得成」了。[[97]](#footnote-97)

第四項 辨賴耶是無覆性

（pp.173-174）

肆、第四項 辨賴耶是無覆性

（壹）引論文

何因緣故善、不善法能感異熟，其異熟果無覆無記？

由異熟果無覆無記，與善、（p.174）不善互不相違，善與不善互相違故。若異熟果善、不善性，雜染、還滅應不得成，是故異熟識唯無覆無記。[[98]](#footnote-98)

（貳）釋論義

一、總說

總異熟果，是無覆無記性，這思想與有部相同，不過所指不同。

二、解文

◎「能感異熟」的因性，是「善、不善法」，而所感的「異熟果」體，是「無覆無記」，這是什麼道理呢？「由異熟果無覆無記」，才能「與善、不善互不相違」。

◎為善、不善所感的果報，為什麼不是善、不善呢？因為「善與不善」是「互相違」的。

若「異熟果」是「善」的，就不能依之而起不善；如果永遠是善，「雜染」流轉就不得成。

若異熟果是「不善性」的，那就不能生起善法；這樣，清淨「還滅」也就因此「不得成」立。

因有這樣的關係，「異熟識」決定是「無覆無記」的。

【附錄】

九、滅定證[[99]](#footnote-99)

（一）引經

又契經說：「住滅定者，身、語、心行無不皆滅，而壽不滅，亦不離煖，根無變壞，識不離身。」[[100]](#footnote-100)

（二）正解

1、總破諸部

若無此識，住滅定者不離身識不應有故。謂眼等識，行相麁動，於所緣境起必勞慮，厭患彼故，暫求止息，漸次伏除至都盡位，依此位立住滅定者。故此定中彼識皆滅。

若不許有微細一類恒遍執持壽等識在，依何而說「識不離身」？

2、破有部

若謂「後時彼識還起，如隔日瘧，名不離身」，是則不應說「心行滅」，識與想等起滅同故，壽、煖諸根應亦如識，便成大過！故應許識如壽、煖等實不離身。

又此位中，若全無識，應如瓦礫，非有情數，豈得說為住滅定者？

又異熟識此位若無，誰能執持諸根、壽、煖？無執持故，皆應壞滅，猶如死屍，便無壽等。既爾後識必不還生，說不離身，彼何所屬？諸異熟識捨此身已，離識[[101]](#footnote-101)餘身無重生故。

3、破經部本計

又若此位無持種識，後識無種，如何得生？過去、未來、不相應法非實有體已極成故，諸色等法離識皆無，受熏、持種亦已遮故。

然滅定等無心位中如有心位定實有識，具「根、壽、煖」、有情攝故。

由斯理趣，住滅定者決定有識實不離身。

4、破經部末計

（1）總破有心

A、違名難

若謂「此位有第六識名不離身」，亦不應理，此定亦名無心定故。

B、違理難

若「無五識名無心」者，應一切定皆名無心，諸定皆無五識身故。

意識攝在六轉識中，如五識身滅定非有。

或此位識，行相、所緣不可知故，如壽、煖等，非第六識。

若此位有「行相、所緣可知識」者，應如餘位，非此位攝。

C、結成

本為止息「行相、所緣可了知識」入此定故。

（2）別破有心所

A、總徵

又若此位有第六識，彼心所法，為有？為無？

B、別破

（A）破有心所

a、論主破

若有心所，經不應言「住此定者心行皆滅」，又不應名滅受想定。

b、經部救

此定加行但厭受想，故此定中唯受、想滅，受、想二法資助心強，諸心所中獨名心行，說心行滅，何所相違？

c、論主破

無想定中應唯想滅，但厭想故──然汝不許！既唯受、想資助心強，此二滅時，心亦應滅。

d、經部救

如身行滅而身猶在，寧要責心令同行滅？

e、論主破

若爾，語行尋伺滅時，語應不滅──而非所許！

然行於法有遍、非遍，遍行滅時法定隨滅，非遍行滅法或猶在。非遍行者，謂入出息，見息滅時身猶在故；尋、伺於語是遍行攝，彼若滅時語定無故。受、想於心亦遍行攝，許如思等大地法故。

受、想滅時，心定隨滅，如何可說彼滅心在？

又許思等是大地法，滅受想時，彼亦應滅。既爾，信等，此位亦無，非遍行滅餘可在故，如何可言有餘心所？既許思等此位非無，受、想應然，大地法故。

又此定中若有思等，亦應有觸，餘心所法無不皆依觸力生故；若許有觸，亦應有受，觸緣受故；既許有受，想亦應生，不相離故。

f、經部救

如受緣愛，非一切受皆能起愛，故觸緣受，非一切觸皆能生受。由斯所難，其理不成。

g、論主破

彼救不然！有差別故。謂佛自簡「唯無明觸所生諸受為緣生愛」，曾無有處簡「觸生受」。故若有觸必有受生；受與想俱，其理決定。

或應如餘位受想亦不滅，執此位中有思等故──許便違害「心行滅」言，亦不得成滅受想定。

（B）破無心所

a、破有令無難

（a）論主破

若無心所，識亦應無，不見餘心離心所故、餘遍行滅法隨滅故、受等應非大地法故、此識應非相應法故、許則應無所依緣等如色等法亦非心故。

又契經說：「意、法為緣生於意識，三和合觸，與觸俱起有受、想、思。」[[102]](#footnote-102)若此定中有意識者，三和合故必應有觸，觸既定與受、想、思俱，如何有識而無心所？

（b）破所救

若謂「餘時三和有力成觸、生觸能起受等，由此定前厭患心所，故在定位三事無能，不成生觸，亦無受等」，若爾，應名滅心所定，如何但說滅受想耶？

若謂「厭時唯厭受、想，此二滅故心所皆滅，依前所厭以立定名」，既爾，此中心亦應滅，所厭俱故，如餘心所。不爾，如何名無心定？

b、縱有別生徵

（a）總問

又此定位，意識是何？

（b）別破

不應是染或無記性，諸善定中無此事故，餘染、無記心必有心所故，不應厭善起染等故，非求寂靜翻起散故。

若謂「是善，相應善故」，應無貪等善根相應，此心不應是自性善或勝義善，違自宗故，非善根等及涅槃故。

若謂「此心是等起善，加行善根所引發故」，理亦不然，違自宗故。如餘善心非等起故。善心無間起三性心，如何善心由前等起？故心是善，由相應力。既爾，必與善根相應，寧說此心獨無心所？故無心所，心亦應無。

（三）結

如是推徵，眼等轉識於滅定位非不離身。故契經言「不離身」者，彼識即是此第八識，入滅定時不為止息此極寂靜執持識故。

無想等位，類此應知。

【附錄】

藏外佛教文獻第五輯，鄧殿臣譯，《即興自說》(CBETA, ZW05, no. 46, p. 125, a1-19)：

七、歧路經

如是我聞：

一時，世尊與隨從僧那伽薩瑪拉尊者遊行於憍薩羅大道之上。時那伽薩瑪拉尊者見一歧路而白佛言：「大德世尊！那是一條路，我等可同行彼路。」世尊告那伽薩瑪拉曰：「那伽薩瑪拉！應走之路，此路也。我等同行此路。」那伽薩瑪拉如是再說：「大德世尊！那是一條路，我等可同行彼路。」如是乃至三說。世尊亦如是再告那伽薩瑪拉尊者：「那伽薩瑪拉！應走之路，此路也。我等同行此路。」乃至三告。

時那伽薩瑪拉尊者便將世尊之衣鉢置於地上，道一聲：「此是世尊之衣鉢」，便沿彼路行去。

時那伽薩瑪拉於途中遭遇賊寇，被拳打腳踢，鉢被打破，僧伽利衣被撕毀。那伽薩瑪拉持破衣破鉢往見世尊，禮世尊已，坐於一旁，而白世尊言：「大德世尊！我沿彼路行時，遇賊寇，遭歐打，鉢被打破，衣被撕毀。」

爾時，世尊如是知已，即興而說：

「智者與無智，同行亦共住，智者知真諦，總能遠謬誤，如鷸飲奶汁，總將水排除。」

元亨寺漢譯南傳大藏經

《自說經》卷1(CBETA, N26, no. 10, p. 167, a1-11 // PTS. Ud. 90 - PTS. Ud. 91)：

七

如是我聞：

爾時，世尊與隨行僧那伽娑摩羅俱於憍薩羅國，步行於大道。尊者那伽娑摩羅途中見有歧路，見而如是白世尊言：「大德世尊！彼為我等之道，我等將行彼。」如是云已，世尊言那伽娑摩羅曰：「那伽娑摩羅！此為我等之道，我等行此。」〔中略〕三度尊者那伽娑摩羅如是白世尊言：「大德世尊！彼為我等之道，我等將行彼。」三度世尊云：「那伽娑摩羅！此為我等之道，我等行此。」尊者那伽娑摩羅云：「大德世尊！鉢衣在此。」將世尊鉢衣捨棄於大地而去。尊者那伽娑摩羅行於其道，途中盜賊出來，打其手足，毀鉢、裂僧伽梨衣。尊者那伽娑摩羅持毀鉢、裂僧伽梨衣，詣世尊處，禮敬世尊，坐於一隅。坐於一隅之尊者那伽娑摩羅如是白世尊言：「大德！我行彼道，途中盜賊出來，打手足，毀鉢，裂僧伽梨衣。」世尊知此已，彼時唱此優陀那：

「俱行同一處，與他諸人混，智知惡蒼鷺，棄水而飲乳。」

tipiṭaka(mūla) / Suttapiṭaka / Khuddakanikāya / Udānapāḷi

8.Pāṭaligāmiyavaggo aṭṭhamo.

8-7: Dvidhāpathasuttaṁ (77)

1. evaṁ me sutaṁ:

ekaṁ samāyaṁ bhagavā kosalesu addhānamaggapaṭipanno hoti āyasmatā nāgasamālena pacchāsamaṇena. addasā kho āyasmā nāgasamālo antarāmagge dvedhāpathaṁ, disvāna, bhagavantaṁ etad-avoca: “ayaṁ bhante bhagavā pantho iminā gacchāmā” ti. evaṁ vutte, bhagavā āyasmantaṁ nāgasamālaṁ etad-avoca: “ayaṁ nāgasamāla pantho iminā gacchāmā” ti. dutiyam-pi kho āyasmā nāgasamālo bhagavantaṁ etad-avoca: “ayaṁ bhante bhagavā pantho iminā gacchāmā” ti. evaṁ vutte, bhagavā āyasmantaṁ nāgasamālaṁ etad-avoca: “ayaṁ nāgasamāla pantho iminā gacchāmā” ti. tatiyam-pi kho āyasmā nāgasamālo bhagavantaṁ etad-avoca: “ayaṁ bhante bhagavā pantho iminā gacchāmā” ti. evaṁ vutte, bhagavā āyasmantaṁ nāgasamālaṁ etad-avoca: “ayaṁ nāgasamāla pantho iminā gacchāmā” ti. atha kho āyasmā nāgasamālo bhagavato pattacīvaraṁ tattheva chamāyaṁ nikkhipitvā pakkāmi: “idaṁ bhante bhagavato pattacīvaran”-ti.

2. atha kho āyasmato nāgasamālassa tena panthena gacchantassa, antarāmagge corā nikkhamitvā, hatthehi ca pādehi ca viheṭhesuṁ, pattañ-ca bhindiṁsu, saṅghāṭiñ-ca vipphālesuṁ. atha kho āyasmā nāgasamālo bhinnena pattena vipphālitāya saṅghāṭiyā, yena bhagavā tenupasaṅkami, upasaṅkamitvā bhagavantaṁ abhivādetvā, ekamantaṁ nisīdi. ekamantaṁ nisinno kho āyasmā nāgasamālo bhagavantaṁ etad-avoca: “idha mayhaṁ bhante tena panthena gacchantassa, antarāmagge corā nikkhamitvā hatthehi ca pādehi ca viheṭhesuṁ, pattañ-ca bhindiṁsu, saṅghāṭiñ-ca vipphālesun”-ti.

3. atha kho bhagavā etam-atthaṁ viditvā, tāyaṁ velāyaṁ imaṁ udānaṁ udānesi:

“saddhiṁ caram-ekato vasaṁ,misso aññajanena vedagū,vidvā pajahāti pāpakaṁ,

koñco khīrapako va ninnagan”-ti.

1. 編按：本講義科判內容等，若非原書所有或有所更動，皆以「網底」標示。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 《中阿含經》卷58《大拘絺羅經》（大正1，791a1-3）：

   尊者大拘絺羅答曰：「二因二緣而生正見。云何為二？一者、從他聞，二者、內自思惟。是謂二因二緣而生正見。」 [↑](#footnote-ref-2)
3. 印順導師，《印度之佛教》，第十四章，〈虛妄唯識論〉，pp.259-260：

   然**雜染識非一成不變者，若聞、思淨熏，初雖猶為虛妄性所隔，久則直與真實性相融，成不生滅清淨之法身。**法身究竟，即大圓鏡智，依種智而一切唯智，亦一切圓成實矣。立「雜染清淨性不成」之依他起，則以此真實覺性，無始來隨染而染，修行則隨淨而淨也。詳言之，學者聞正法界等流之聖教，成「聞熏習」，為出世心種。此聞熏習寄存於染種和集之阿賴耶中，而其性能則適為雜染種識之對治，力能發淨智以現證法界，故名曰「法身種子」；「是法身解脫身攝」。然未與法身相融，猶是世間事也。**依聞熏而起如理作意，初觀遍計性之義相無實；次則境無故識亦不成，進觀此依他起之似識相亦非有。以聞熏之久熏，染種之功力日減，淨能漸增，地前之菩薩，名「損力益能轉」。轉即減彼種即妄識之染力，益此種順法身之淨能。迨聞熏融真，遍計、依他俱遣，則有出世無分別智現前，現證法界，成無漏智種。** [↑](#footnote-ref-3)
4. （1）世親造，﹝唐﹞玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，328a11-14）。

   （2）無性造，﹝唐﹞玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，387c26-388a10）。

   （3）印順導師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節，〈在理論上成立阿賴耶識〉，p.76。 [↑](#footnote-ref-4)
5. （1）世親造，﹝唐﹞玄奘譯，《攝大乘論釋》卷3（大正31，333c11-23）。

   （2）無性造，﹝唐﹞玄奘譯，《攝大乘論釋》卷3（大正31，394b23-c6）。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 世親造，﹝陳﹞真諦譯，《攝大乘論釋》卷3〈1 釋依止勝相品〉（大正31，173b8-14）：

   欲簡異二乘所得法界，故名「最清淨法界」。云何異二乘所得？此法界，惑障及智障滅盡無餘，故言「最清淨」。「法界」者，如理如量通三無性，以為其體。「所流」者，正說正法，謂十二部經。「正聞」者，一心恭敬無倒聽聞。從此正聞六種熏習，義於本識中起；出世心若生，必因此得生。 [↑](#footnote-ref-6)
7. （1）印順導師，《華雨集》，第一冊，〈辨法法性論講記〉，正論，p.279：

   佛證悟了清淨真如──法界，悲願薰心，起方便善巧，將自己所修，所證得的說出來。佛為眾生方便開示，演說，是從證悟法界而來的，稱法界性，平等流出，所以叫法界等流。

   （2）印順導師，《華雨集》，第一冊，〈辨法法性論講記〉，正論，pp.279-280：

   佛證悟了平等法界，真如法界是離言不可說的，但佛有慈悲方便，從自證法界流出言教。在佛來說，這是真如性顯現，不過到眾生心中，成為一般的語言文字。佛經與世界所有的各種學術，有什麼不同？佛是從證悟真理而宣揚出來，有引導眾生，轉迷向悟的功能。聽到了法界等流的契經，就在眾生虛妄識中，薰習成一種出世的種子，名為聞薰習，成為出世心的種子。聞而思，思而修，出世種子力愈來愈強，終於引發現行的無漏智慧現前。契經是語言文字，不離虛妄分別，卻可以破名言，使這虛妄分別轉化。依法界等流的契經而聞思修習，等到究竟成佛，這是『契經法界，真如性轉依』。佛的言教，在圓成實性四種清淨中，名生此境清淨。經典的法義，能生起無二智慧等，為智慧的境，雖是名言，而屬於清淨法──圓成實性。 [↑](#footnote-ref-7)
8. （1）無著造，﹝唐﹞玄奘譯，《攝大乘論本》卷上（大正31，136c5-11）。

   （2）世親造，﹝唐﹞玄奘譯，《攝大乘論釋》（大正31，334a2-13）。

   （3）無性造，﹝唐﹞玄奘譯，《攝大乘論釋》（大正31，394c13-26）。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 印順導師，《攝大乘論講記》，第四章，第一節，第一項，〈能入觀體〉，pp.304-305：

   **熏習所依，可以作兩種解釋：一、熏習的所依，《瑜伽論》說是六處相續，本論說是寄在異熟識中。二、所依就是熏習，熏習為淨法的所依。**多聞熏習在有漏位中，雖然寄於異熟識中，融合似一，但實屬於法身，「非阿賴耶識所攝」，因它是賴耶的對治種子性。這**聞熏習，「如阿賴耶識」攝持雜染的熏習，為雜染的所依種，它也這樣的「成」為清淨的所依「種子」，能生唯識的觀慧。**這觀慧，是「如理作意所攝」的意言性。意言就是意識，它以名言分別為自性，以名言分別的作用，而成為認識，所以叫意言。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 《瑜伽師地論》卷35〈1種姓品〉（大正30，478c12-17）。 [↑](#footnote-ref-10)
11. （1）印順導師，《如來藏之研究》，第七章，第二節，〈瑜伽唯識學的如來藏說〉，pp.204-205：

    如《瑜伽師地論》說：

    1.『聲聞地』：「今此種姓以何為體？答：附在所依有如是相，六處所攝，從無始世展轉傳來，法爾所得」。

    2.『菩薩地』：「謂諸菩薩六處殊勝，有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種」。

    無漏種子是附在所依中的，種子是能依（āśrita），有情自體──六處（ṣaḍ-āyatana）是所依（āśraya）。『菩薩地』的異譯，『菩薩善戒經』譯作：「言本性者，陰界六入次第相續，無始無終，法性自爾，是名本性」「六處殊勝」，後代唯識學者解說為第六意處──阿賴耶識（ālayavijñāna），其實只是（五）陰（六）界六入（處）的簡說。陰界六入是有情自體，在陰界六入──有情身中，是舊義；在阿賴耶識中，是唯識學的新義。為什麼名為阿賴耶識？《解深密經》以為：「由此識於身，攝受藏隱，同安危義故」。「身」是根身六處的總名，阿賴耶識與「身」，是不相離的，所以古義的依附（陰界）六處，唯識學中轉為依附阿賴耶識，只是著重本識，而不是與依附六處相違反的。

    能生無漏法的種性，在有情身中──六處或陰界六處中，與如來藏說是相同的，如說：

    1.《無上依經》：「云何如來為界不可思議？阿難！一切眾生有陰界入勝相種類，內外所現，無始時節相續流來，法爾所得，至明妙善」。

    2.《勝天王般若經》：「云何法性不可思議？佛言：大王！在諸眾生陰界入中，無始相續，所不能染，法性體淨」。《大般若經》：「如來法性，在有情類蘊界處中，從無始來展轉相續，煩惱不染，本性清淨」。

    3.《入楞伽經》：「如修多羅說：如來藏自性清淨，具三十二相，在於一切眾生身中，為貪瞋癡不實垢染，陰界入衣之所纏裹」。

    如來藏──如來界，如來性在有情的蘊界處中，為無漏功德法的根源，是如來藏契經的本義。印度的《奧義書》中說：「識所成我，梵也。……識為一切之因，識者梵也」；「依名色而開展，我入於名色而隱於其中」。梵我──識入於名色中，不就是「如來藏自性清淨，……入於一切眾生身中」嗎？如來藏我，是深受印度神學影響的。

    唯識學者沒有忘卻佛法的根本立場，所以以生滅相續的種子，說本有的無漏功能，以阿賴耶妄識，說識與根身藏隱同安危，巧妙的解說了如來藏我，而脫卻了如來藏我的神學色采，這就是唯識學的種性說。

    （2）《瑜伽師地論》卷21（大正30，395c24-26）。

    （3）《瑜伽師地論》卷35〈1種姓品〉（大正30，478c13-15）。

    （4）《佛說無上依經》卷1〈2 如來界品〉（大正16，469b8-11）。

    （5）《勝天王般若波羅蜜經》卷3〈5 法性品〉（大正8，700c14-16）。

    （6）《大般若波羅蜜多經》〈第六分〉卷569〈法性品〉（大正7，936c16-17）。

    （7）《入楞伽經》卷3〈3 集一切佛法品〉（大正16，529b19-21）。 [↑](#footnote-ref-11)
12. （1）無著造，﹝唐﹞玄奘譯，《攝大乘論本》卷上（大正31，136c11-13）。

    （2）世親造，﹝唐﹞玄奘譯，《攝大乘論釋》卷3（大正31，334a17-22）。

    （3）無性造，﹝唐﹞玄奘譯，《攝大乘論釋》卷3（大正31，394c29-395a1）。 [↑](#footnote-ref-12)
13. （1）無著造，﹝唐﹞玄奘譯，《攝大乘論本》卷上（大正31，136c13-21）。

    （2）世親造，﹝唐﹞玄奘譯，《攝大乘論釋》卷3（大正31，334b7-19）。

    （3）無性造，﹝唐﹞玄奘譯，《攝大乘論釋》卷3（大正31，395a14-19）。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 《佛性論》卷2〈1 自體相品〉（大正31，796b26-29）：

    世尊！佛性者，是如來藏、是正法藏、是法身藏、是出世藏、是自性清淨藏，由說此五藏義故，如意功德而得顯現。 [↑](#footnote-ref-14)
15. （1）《成唯識論》卷10（大正31，58a6-9）：

    有義：初二攝自性身，經說「真如是法身」故，論說：「轉去阿賴耶識，得自性身；圓鏡智品，轉去藏識而證得」故。

    （2）無著造，﹝唐﹞玄奘譯，《攝大乘論本》卷下（大正31，149c16-17）。

    （3）印順導師，《攝大乘論講記》，第九章，第二節，戊，〈攝持〉，pp.497-498。 [↑](#footnote-ref-15)
16. （1）請參照：無著造，﹝唐﹞玄奘譯，《攝大乘論本》卷下〈彼果智分第十一〉（大正31，149a17-152a17）。

    （2）另見：印順導師《攝大乘論講記》，第九章，〈彼果智〉，pp.472-552。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 無性造，﹝唐﹞玄奘譯，《攝大乘論釋》卷3（大正31，395a15-19）：

    「與阿賴耶識相違，非阿賴耶識所攝」者，非彼自性故。「雖是世間」者，似有漏故。「而是出世心種子性」者，是無漏心資糧性故。此中，證相說名「法身」；依世間生名「是世間」。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 請參考：印順導師，《唯識學探源》，下編，第三章，第二節，第一項，〈隨眠〉，p.128、pp.130-136。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 請參考：印順導師，《學佛三要》，〈九、慧學概說〉，pp.189-190。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 世親造，﹝陳﹞真諦譯，《攝大乘論釋》卷3〈1 釋依止勝相品〉（大正31，173c25-174a8）：

    釋曰：何法名法身？轉依名法身。轉依相云何？成熟修習十地及波羅蜜出離轉依功德為相。由聞熏習，四法得成：一、信樂大乘是大淨種子，二、般若波羅蜜是大我種子，三、虛空器三昧是大樂種子，四、大悲是大常種子──常、樂、我、淨是法身四德。

    此聞熏習及四法為四德種子；四德圓時，本識都盡──聞熏習及四法既為四德種子，故能對治本識。聞熏習正是五分法身種子──聞熏習是行法未有而有，五分法身亦未有而有，故正是五分法身種子。聞熏習但是四德道種子，四德道能成顯四德。四德本來是有，不從種子生；從因作名，故稱「種子」。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 無著造，﹝唐﹞玄奘譯，《攝大乘論本》卷上（大正31，136c21-25）。 [↑](#footnote-ref-21)
22. （1）鵝王擇乳：水乳同置一器，鵝王僅飲乳汁而留其水。比喻擇其上乘精華。事見《祖庭事苑》卷五。 清 錢謙益 《與素華禪師書》：“《宗鏡》刪訂，非鵝王擇乳不能具此心眼。” 清 查慎行 《鶴雛和院長作》：“鵝王為擇乳，雞粒莫相爭。”（《漢語大詞典》（十）p.1111）

    （2）相關出處，詳見附錄。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 印順導師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節，第二項，〈決擇賴耶為染淨依〉，p.117：

    等引，印度話是三摩呬多，是色無色界的定名，通於有心無心，離開昏沈、掉舉，平等所引的定心，叫等引；或說等的本身就是定，由定引發功德，所以叫等引。簡單說，等引地就是上二界，非等引地就是欲界。 [↑](#footnote-ref-23)
24. （1）無著造，﹝唐﹞玄奘譯，《攝大乘論本》卷上（大正31，136c26-137a1）。

    （2）世親造，﹝唐﹞玄奘譯，唐譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，334b25-c1）。

    （3）無性造，﹝唐﹞玄奘譯，《攝大乘論釋》卷3（大正31，395b17-19）。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 印順導師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節，第二項，〈決擇賴耶為染淨依〉，pp.137-138。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 請參考：印順導師，《唯識學探源》，第三章，第五節〈無漏種子〉，第一項〈有部的解說〉，pp.194-199。 [↑](#footnote-ref-26)
27. （1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷195（大正27，973c19-25）：

    無漏法，無明非其因，為作二緣，謂所緣、增上。除初無漏，餘無漏法，明為其三因，謂相應、俱有、同類，為作四緣，除初明。餘初無漏法，明為其二因，謂相應、俱有，或一因，謂俱有；為作二緣，謂因、增上。初明，明非其因，為作一增上緣。

    （2）可另外參考：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷25（大正27，129b9-12）、卷31（大正27，162b12-16）；《阿毘達磨俱舍論》卷6〈2 分別根品〉（大正29，36a14-25）。 [↑](#footnote-ref-27)
28. （1）《異部宗輪論》（大正49，17b2-6）：

    其經量部本宗同義，謂說諸薀有從前世轉至後世，立說轉名；非離聖道有薀永滅；有根邊薀、有一味薀；異生位中亦有聖法；執有勝義補特伽羅。

    （2）印順導師，《唯識學探源》，第三章，第五節〈無漏種子〉，第二項，〈經部的解說〉，pp.194-195。

    （3）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十一章，第一節，第一項，〈說轉部與說經部〉，pp.531-532。

    （4）印順導師，《印度之佛教》，第十三章，第二節，〈小乘的餘輝〉，p.224。

    （5）印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第六章，第一節，第三項，〈部派本末分立的推定〉，p.351：

    第四階段的部派分化，是說轉部。依《異部宗輪論》，說轉部從說一切有部中分出：「說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名」。立勝義我，聖道現在，這也是依教義立名的。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 《異部宗輪論》（大正49，16c26-17a22）：

    **化地部本宗同義，謂過去、未來是無，現在無為是有。……其末宗異義者，謂說實有過去、未來，亦有中有，一切法處皆是所知，亦是所識。……**此部末宗，因釋一頌執義有異，如彼頌言：五法定能縛，諸苦從之生，謂無明貪愛，五見及諸業。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 印順導師，《唯識學探源》，下編，第三章，第五節，第二項，〈經部的解說〉，pp.195-196。 [↑](#footnote-ref-30)
31. （1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷27（大正27，140b24-26）：

    復次，為止他宗、顯正義故，謂或有執心性本淨，如分別論者。彼說：「心本性清淨，客塵煩惱所染污故，相不清淨。」

    （2）《異部宗輪論》（大正49，15b25-c28）：

    此中大眾部、一說部、說出世部、雞胤部，本宗同義者，謂四部同說：……心性本淨，客隨煩惱之所雜染，說為不淨。

    （3）印順導師，《唯識學探源》，下編，第二章，第四節，第三項，〈心性本淨〉，pp.97-106；及《唯識學探源》，下編，第三章，第五節，第三項，〈大眾分別說系的解說〉，pp.197-198。 [↑](#footnote-ref-31)
32. （1）《瑜伽師地論》卷35〈1種姓品〉（大正30，478c12-17）：

    云何種姓？謂略有二種：一、本性住種姓，二、習所成種姓。**本性住種姓者，謂諸菩薩六處殊勝**，**有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種姓。**習所成種姓者，謂先串習善根所得，是名習所成種姓。

    （2）《大乘莊嚴經論》卷1〈4種性品〉（大正31，594b26-c3）：

    已說種性最勝，次說種性自性，偈曰：「性種及習種，所依及能依，應知有非有，功德度義故。」釋曰：「菩薩種性有四種自性：**一**、**性種自性**，二、習種自性，三、所依自性，四、能依自性。

    （3）親光菩薩等造，﹝唐﹞玄奘譯，《佛地經論》卷3（大正26，304b3-8）：

    **如是四智相應心品，種子本有，無始法爾，不從熏生，名本性住種性。**發心已後**，**外緣熏發**，**漸漸增長，名習所成種性。初地已上**，**隨其所應**，**乃得現起；數復熏習**，**轉增轉勝，乃至證得金剛喻定；從此已後雖數現行，不復熏習更令增長，功德圓滿不可增故。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 印順導師，《印度佛教思想史》，第七章，第三節，〈瑜伽行派學要〉，pp.266-268：

    阿賴耶識以「異熟識（[果]）、一切種子（[因]）為其自性」，為「分別自性緣起」。依《瑜伽師地論》說：「心，謂一切種子所隨，依止性所隨，依附依止性，體能執受、異熟所攝阿賴耶識」。所隨依止性，所隨依附依止性──二類，就是有漏（sâsrava）與無漏（anāsrava）種子；無漏種子雖然「依附」阿賴耶，而性質不同，所以說是「依附」。依阿耶識的種子，論師間也有異議：難陀（Nanda）是主張新熏的；護月（Candragupta）是主張本有的；護法（Dharmapāla）主張有本有與新熏二類的。以**無漏種子來說：《瑜伽論》「本地分」，立二種姓：一、本性住種姓**（**prakṛti-stha-gotra**）**；二、習所成種姓**（**samudānīta-gotra**）**：種姓是種子的異名。依「菩薩地」而造的《大乘莊嚴經論》，也立此二種性──性種自性，習種自性，與「菩薩地」相同，是本有與新熏合論的**。但**無著的《攝大乘論》，以為：「外（物）或無熏習，非內種應知」。這是說：內種──阿賴耶識所攝持的種子，一定是從熏習而有的，所以是新熏說。**這樣，**「出世（無漏）心昔未曾熏，故彼熏習決定應無」！這是反對者的責難：種子如非從熏習而有不可，那眾生一向是有漏的，從來沒有生起出世無漏心，當然也就沒有無漏種子，那又怎能修行而生起無漏心呢！**無漏新熏說，與《瑜伽論》的「本地分」不合，但卻合於「攝決擇分」，如《瑜伽師地論》卷五二（大正三０‧五八九上）說：「諸出世間法，從真如所緣緣種子生，非彼習氣積集種子所生」。無漏新熏說，「攝決擇分」採取經部的見解。「分別自性緣起」的阿賴耶識，是有漏的虛妄分別識，在阿賴耶識裏，有對治有漏雜染的清淨心種，是很難理解的。《攝論》提出了水與乳融合，而水與乳的性質不同作比喻。阿賴耶識裏，本沒有無漏種子，無漏心是從聽聞正法而來──「最清淨法界等流正聞熏習種子所生」。佛所證的是「最清淨法界」（也名離垢真如）。佛依自證法界而為人說法，所以（聽聞的）佛法名「法界等流」；清淨心就是從這樣的「聞熏習」而生的。聞熏習，形式上是寄附在阿賴耶識中，而在實質上，是「法身、解脫身攝」，也就是屬於法界的。這樣說，有會通如來藏（tathāgata-garbha）說的可能。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 詳見：護法等造，﹝唐﹞玄奘譯，《成唯識論》卷2（大正31，8b23-9b7)。 [↑](#footnote-ref-34)
35. （1）無著造，﹝唐﹞玄奘譯，《攝大乘論本》卷上（大正31，135b4-8）：

    為顯內種非如外種，復說二頌：外或無熏習，非內種應知；聞等熏習無，果生非道理；作不作失得，過故成相違；外種內為緣，由依彼熏習。

    （2）印順導師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節，第一項，〈安立阿賴耶相〉，pp.102-103。 [↑](#footnote-ref-35)
36. （1）《佛性論》卷2〈1三因品〉（大正31，794a11-24）：

    復次，佛性體有三種，三性所攝義應知。三種者，所謂三因、三種佛性。三因者：一、應得因，二、加行因，三、圓滿因。應得因者，二空所現真如，由此空故，應得菩提心，及加行等，乃至道後法身，故稱應得。加行因者，謂菩提心，由此心故，能得三十七品，十地十波羅蜜，助道之法，乃至道後法身，是名加行因。圓滿因者，即是加行，由加行故，得因圓滿及果圓滿。因圓滿者，謂福慧行。果圓滿者，謂智、斷、恩德。此三因，前一則以無為如理為體，後二則以有為願行為體。三種佛性者，應得因中具有三性：一、住自性性，二、引出性，三、至得性。記曰：住自性者，謂道前凡夫位；引出性者，從發心以上，窮有學聖位；至得性者，無學聖位。

    （2）《佛性論》卷4〈9 無變異品〉（大正31，808b15-c3）：

    佛性有二種：一者、住自性性，二者、引出性。諸佛三身，因此二性故得成就。為顯住自性故，說地中寶藏譬。此住自性佛性者，……。二者、引出佛性，從初發意，至金剛心，此中佛性名為引出。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 《瑜伽師地論》卷35〈1種姓品〉（大正30，478c13-15）：

    本性住種姓者，謂諸菩薩六處殊勝有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 《楞伽阿跋多羅寶經》卷2〈一切佛語心品〉（大正16，489a25-b20）。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 《大乘密嚴經》卷3〈8 阿賴耶微密品〉（大正16，747a17-20）：

    佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。如來清淨藏，世間阿賴耶，如金與指環，展轉無差別。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 詳見《佛說無上依經》卷上〈2如來界品〉（大正16，469b3-470c12；470c12-471a3）。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 詳見《勝天王般若波羅蜜經》卷3〈5法性品〉（大正8，700c6-701a8）。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 印順導師，《以佛法研究佛法》，十，六，〈如來藏說三系不同解說〉，pp.337-338：

    **唯識學者認為，就有無無漏種子的立場言，確有一分眾生沒有佛性，不能成佛的。具二乘種子，不具成佛無漏種子的，還是不能成佛的，這是唯識與如來藏學者的諍論處。**如來藏學者，是以「一乘為究竟，三乘為方便」的，因為一切眾生有如來藏，具足無量清淨功德，個個都可成佛。而唯識學者與此相反，以「三乘為究竟，一乘為方便」，因為佛說一乘，祇是一種方便教說，有些眾生根本不能成佛，怎能說一乘是究竟的？在唯識學者的眼中，《法華經》因此也成為不了義的。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 《瑜伽師地論》卷73（大正30，701c24-29）。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 世親造，﹝陳﹞真諦譯，《攝大乘論釋》卷3〈1 釋依止勝相品〉（大正31，174a16-24）：

    ……三乘道從此法生，故名為「界」。是聞熏習從最清淨法界流出故，不入本識性攝，此顯法身為聞熏習因。聞熏習因異本識，聞熏習果亦異本識。聞熏習體與本識為同？為異？……如意識雖是世間法，能通達四諦真如，對治四諦障故成出世心；聞熏習亦爾，雖是世間法，以因果皆是出世法故，亦成出世心。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 以「滅定不離識」證成阿賴耶識，可參見：【附錄】，《成唯識論》十理證之第九。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 《中阿含經》卷58《大拘絺羅經》（211經）（大正1，791c16-20）：

    復問曰：「賢者拘絺羅！若死及入滅盡定者，有何差別？」

    尊者大拘絺羅答曰：「死者壽命滅訖，溫暖已去，諸根敗壞。比丘入滅盡定者，壽不滅訖，暖亦不去，諸根不敗壞。死及入滅盡定者，是謂差別。」 [↑](#footnote-ref-46)
47. （1）無著造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論本》卷上（大正31，137a2-3）。

    （2）世親造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，334c4-7）。

    （3）無性造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，395b22-c4）。 [↑](#footnote-ref-47)
48. （1）無著造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論本》卷上（大正31，137a4-5）。

    （2）世親造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，334c10-13）。

    （3）無性造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，395c6-9）。 [↑](#footnote-ref-48)
49. （1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷151（大正27，769b14-19）：

    無心位云何？謂入無想、滅盡定時，餘有情心亦生亦滅，彼心滅而不生。出無想、滅盡定時，餘有情心亦滅亦生，彼心生而不滅。住無想、滅盡定時，餘有情心亦生亦滅，彼心不生不滅。

    （2）《成唯識論》卷4（大正31，18a2-12）：

    若不許有微細一類恒遍執持壽等識在，依何而說「識不離身」？若謂「後時彼識還起，如隔日瘧，名不離身」，是則不應說「心行滅」，識與想等起滅同故；壽、煖、諸根應亦如識，便成大過！故應許「識如壽、煖等實不離身」。又此位中若全無識，應如瓦礫非有情數，豈得說為住滅定者！又異熟識此位若無，誰能執持諸根、壽、煖？無執持故，皆應壞滅，猶如死屍，便無壽等，既爾後識必不還生，說「不離身」彼何所屬？諸異熟識捨此身已，離識餘身無重生故。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷38（大正27，199a22-24）：

    云何死？

    答：彼彼有情從彼彼有情眾同分移轉壞沒，捨壽煖、命根滅、棄諸蘊、身殞喪，是謂死。 [↑](#footnote-ref-50)
51. （1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷152（大正27，774a13-18）：

    問：何故作此論？

    答：為止他宗、顯己義故。謂譬喻者、分別論師執「滅盡定細心不滅」。彼說：「無有有情而無色者，亦無有定而無心者。若定無心，命根應斷，便名為死，非謂在定。」為止彼意，顯滅盡定都無有心。

    （2）印順導師，《唯識學探源》，下編，第二章，第三節，第三項，甲，〈細心相續〉，pp.73-74：

    但關於滅盡定的有無細心，意見上不無出入，可以歸納為三系：

    （一）、《順正理論》所抨擊的上座室利邏多，和他的弟子大德邏摩，主張滅盡定有細心而沒有心所。上座師資，繼承發揚譬喻論師的學說，雖有多少演變，還可說是正統的譬喻宗。

    （二）、《俱舍論》所說的先代軌範師，先舊諸師，即《俱舍》論主所欽服的經部師，他們是不許滅定有心的。但要建立種子的相續，所以倡導心與根身互為種子說。他多少修改了譬喻師的宗義，接近有部，似乎是《婆沙》所擯棄的有部異師，與譬喻學者的合流。它與大乘阿毘達磨，有深切的關係。

    （三）、《大乘成業論》中的一類經為量者，在六識外，別立持種受熏的集起心。它已經超出六識論，進入了七識論的領域。依思想發展的程序，該是比較後起的學派，或許是受了大眾和分別說系的影響。 [↑](#footnote-ref-51)
52. （1）《阿毘達磨順正理論》卷15（大正29，420b17-20）：

    然上座言：思等心所於滅定中不得生者，由與受、想生因同故，非由展轉為因生故。何謂為彼所同之因？若謂是觸，此位應有，彼許滅定中有心現行故。

    （2）世親造《大乘成業論》（大正31，784a7-18）：

    有說：此有第六意識。豈不經說：「意、法為緣生於意識，三和合觸，與觸俱起有受、想、思」，云何此位得有意識而無三和？或有三和而無有觸，或復有觸而無受、想，由是說名滅受想定。有作是釋：如何世尊說「受緣愛」，而一切受非皆愛緣？觸亦應爾，非一切觸皆受等緣。世尊餘經自簡此義，謂無明觸所生諸受為緣生愛，曾無有處簡觸生受，無簡別故，非為善釋。有別釋言：三和觸者，三事有力合故觸生；於此位中，三事無力可能生觸及生受、想，由入定心所厭壞故，正在定位尚無有觸，況有受、想！故此位中唯餘意識無諸心所。 [↑](#footnote-ref-52)
53. （1）《阿毘達磨順正理論》卷26（大正29，485c24-28）：

    大德邏摩率自意釋……滅盡定中，意處不壞，由斯亦許有意識生，然闕餘緣，故無有觸。

    （2）印順導師，《唯識學探源》，下編，第二章，第三節，第三項，甲，〈細心相續〉，pp.78-80：

    上座在經部中，是有心所（受想思三法）派。關於心心所法的生起，是前後次第的。根境和合，生起初剎那的識。就在這識的依根緣境的和合上，假名叫觸。觸是依根境識三者的和合而假說的，並沒有別體的觸心所。這識觸作等無間緣，引起第二念的受，次第生起想思。從受到想到思，也不是同時的。一般的心理活動，是這樣。滅受想定卻不然，在修習滅盡定的加行時，厭患受想的麤動，作一種如生著癰疽，或中了毒箭般苦痛可厭的觀想。因這厭離受想的作意，所以入定的時候，受想都不起，只有微細意識的存在。明白點說，滅受想定，是生起意識以後，不再引起麤動的感情（受），想像（想），造作（思）等心所，唯是平靜一味的意識的延長。有此細心的存在，一切法所熏成的舊隨界，就可以相續不斷，獲得未來的果報。

    大德邏摩，也和上座一樣，主張滅定有心，《順正理論》（卷二六）說：

    「滅盡定中意處不壞，由斯亦許有意識生。然闕餘緣，故無有觸」。

    大德雖同樣的主張滅定有心，但師弟之間，還存著小小的差別。有細心而沒有心所，據《順正理論》（卷13）所說，有兩派：一派是有觸的，一派是無觸的。上座的細心說，論上雖沒有明文，但從他的「現見說識（為觸），故觸是心非心所法」看來，觸是建立在識與根境的和合上。根境和合生識，能說它沒有觸嗎？同時，凡說到上座的細心說，都沒有說沒有觸。滅受想定無心所，只是不起依心別起的心所──受、想、思，不離識而假立的觸，那又何妨說是有呢？但大德卻認為不但沒有受想，也沒有觸，上面的引證，是很明白的了。他們師弟間為什麼不同呢？經部學者關於心所的見解，是非常參差的。《順正理論》說：「或說唯有三大地法，或說有四（受、想、思、觸）」；大德或許是四心所者，所以滅盡定中也沒有觸吧！ [↑](#footnote-ref-53)
54. ﹝唐﹞靈泰撰，《成唯識論疏抄》卷6（卍續50，240a22-23）：

    若起中容觸，即有捨受生故。 [↑](#footnote-ref-54)
55. 詳見印順導師，《唯識學探源》，下編，第二章，第三節，第三項，甲〈細心相續〉，pp.73-80。 [↑](#footnote-ref-55)
56. 無著造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論本》卷上（大正31，137a13-14）。 [↑](#footnote-ref-56)
57. 無著造，﹝魏﹞佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷上（大正31，100b4-6）：

    若復計言：滅盡定有心，彼亦是心善、不善、彼無記事故，不生成，彼亦不成。 [↑](#footnote-ref-57)
58. （1）無著造，﹝陳﹞真諦譯，《攝大乘論》卷上〈1 依止勝相品〉（大正31，117b9-15）。

    （2）世親造，﹝隋﹞笈多共行矩等譯《攝大乘論釋論》卷3（大正31，282a14-20）。 [↑](#footnote-ref-58)
59. 世親造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，335c5-336a8）：

    釋曰：已廣廢立滅定有心，**今當略顯第二頌義。**若有欲除阿賴耶識，以意識故，滅定有心，此心是善、不善、無記，皆不得成，故不應理。…… [↑](#footnote-ref-59)
60. （1）無著造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論本》卷上（大正31，137a14-17）。

    （2）世親造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，336a13-21）。

    （3）無性造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，396b23-c11）。 [↑](#footnote-ref-60)
61. 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十一章，第三節，第三項，〈經部譬喻師的派別〉，pp.554-557：

    種子熏習，經部譬喻師雖所說相近，而論到所依的相續，就出現不同的流派，略有四派。

    **一、心心相續說：**這是經部譬喻的本義。《大毘婆沙論》的譬喻師，主張「離思無異熟因，離受無異熟果」；業與果，都以心為本。本著這一立場，從如種生果的譬喻，而悟得業功能的相續生果時，將心心所法的相續不斷，作為業功能所依，是最可能與當然的結論。所以如《中論》卷三（大正三０‧二二上）說：

    「如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續」。心心相續的思想，《順正理論》的時代，還是經部譬喻師的重要學派，所以《順正理論》主，在評破世親（Vasubandhu）及上座（Sthavira）時，總是說到心法上去，如說：「業相續者，謂業為先，後後剎那心相續起」。「思業為先，後後心生，說名相續」。「前心俱生思差別故，後心功能差別而起」。

    **二、六處受熏說：**在《大毘婆沙論》中，與分別論者相近的譬喻師，「彼說無有有情而無色者，亦無有定而無心者」。這是以為：三界有情，心與色都是不斷的。如依此而說種子所依，那當然是六處（有情自體）受熏了。如上座說：「是業煩惱所熏六處：感餘生果」。上座也說：「滅定中有心現行」。上座弟子大德也說：「滅盡定中意處不壞，由斯亦許有意識生。」這是無心定有心的學派；無色界是否有色？不詳。上座是六處受熏派，也就是色心受熏，後後色心相續而起。

    **三、色（根）心互熏說：**這是《俱舍論》主世親，依先代諸軌範師的學派。如說：「先代諸軌範師咸言：二法互為種子；二法者，謂心（及）有根身」。「有作是說：依附色根種子力故，（無心定）後心還起。以能生心心所種子，依二相續，謂心相續，色根相續」。「云何因緣？謂諸色根根依及識，此二略說能持一切諸法種子。隨逐色根，有諸色根種子，及餘色法種子，一切心心所等種子。若隨逐識，有一切識種子，及餘無色法種子，諸色根種子，所餘色法種子」。

    《俱舍論》的先軌範師說，可依後二論──《大乘成業論》、《瑜伽師地論》，而得較明確的了解。據《瑜伽師地論略纂》，也說是「隨順理門」。這一系的經部師，可說是阿毘達磨化的經部。說一切有部阿毘達磨論宗，說無色界無色，無心定無心。現在接受這一見解，那末無心定沒有心，無色界沒有色，都有中斷的時候，色與心的種子，依什麼而能相續呢？這所以成立色與心互相持種。也就是：色種依色根而也依心識；心心所種子，依識而也依色根。這就沒有相續中斷、種子無依的問題了。

    **四、細心相續說**：如《大乘成業論》（大正三一‧七八四中──下）說：「一類經為量者，所許細心彼（無心）位猶有。謂異熟果識，具一切種子，從初結生乃至終沒，展轉相續，曾無間斷」。這是主張一般六識以外，別有細心，能為種子所依相續的；這就是阿賴耶識。這一類的經量者，是依經量而直通瑜伽大乘的學者，也就是世親自己的立場。《大乘成業論》曾引頌（大正三一‧七八四下）說：「心與無邊種，俱相續恆流，遇各別熏緣，心種便增盛。種力漸次熟，緣合時與果。如染拘櫞花，果時瓤色赤」。據說是馬鳴（Aśvaghoṣa）頌。頌文的本義，可能也是「心心相續」說。

    雖有四派，但第四已轉入瑜伽大乘；站在聲聞部派的經部師，只是前三系而已。對於經部的受熏持種，從來的唯識學者，望文生義，如拙作《唯識學探源》辨正，這裏不再為解說。 [↑](#footnote-ref-61)
62. 《阿毘達磨俱舍論》卷5〈2分別根品〉（大正29，25c22-26）：

    有餘師言：如生無色，色久時斷，如何於後色復得生？彼生定應由心非色。如是出定心亦應然，由有根身，非由心起。故彼先代諸軌範師咸言：二法互為種子。二法者，謂心、有根身。 [↑](#footnote-ref-62)
63. 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十一章，第四節，第二項，〈上座──室利邏多的論義〉，p.564：

    上座時代的經部師，對於古傳的譬喻師說，有多少不同。從三世有而改說現在有，那是最主要的一著。又譬喻師本與西方師一樣，認為色法是沒有同類因的。而上座卻同於迦溼彌羅（Kaśmīra）論師，如《順正理論》卷一九（大正二九‧四四五上）說：

    「如色非色，雖有差別，而等不遮同類因等。如是彼法，亦應等作等無間緣」。

    **譬喻者──思心差別論者，本與相似沙門一樣，心心所都是自類為等無間緣的。所以如色法有同類因，也就可立等無間緣了。** [↑](#footnote-ref-63)
64. （1）無著造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論本》卷上（大正31，137a18-20）。

    （2）世親造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，336a25-26）。

    （3）無性造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，396c14-24）。 [↑](#footnote-ref-64)
65. （1）無著造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論本》卷上（大正31，137a21-27）。

    （2）世親造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，33 b5-26）。

    （3）無性造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，397a3-19）。 [↑](#footnote-ref-65)
66. 印順導師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節，第二項，〈抉擇賴耶為染淨因〉，pp.126-127。 [↑](#footnote-ref-66)
67. （1）世親造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，336b18-26）：

    「無種或無體，若許為轉依」者，若於轉識作無種子或即無體許為轉依。「無彼二無故，轉依不應理」：雜染轉識，此定位中不得有故，亦無種子可令作無；無二可無而名轉依，不應道理。若決定有阿賴耶識，雜染轉識，此定位中雖不得有，而彼種子一切住在阿賴耶識，可能作其無種無體。由汝轉依不應道理，故應信有阿賴耶識。

    （2）無性造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，397a14-19）：

    「無種或無體，若許為轉依」者，顯彼許別，是故言「或」。多［多＝作【宋】【元】【明】。］雜染種積集在心，或彼無種許為轉依，或種體無許為轉依。「無彼二無故，轉依不應理」者，以若有彼，可說無種或說無體；非無有彼可得說言「無種」、「無體」。非出世心正現前時有彼可得，云何可說彼無種子或體斷滅？ [↑](#footnote-ref-67)
68. （1）無著造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論本》卷上（大正31，137a28-29）。

    （2）世親造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，336c3-4）。

    （3）無性造，﹝唐﹞玄奘譯唐譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，397a24-26）。 [↑](#footnote-ref-68)
69. （1）無著造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論本》卷中（大正31，137c29-138a11）。

    （2）請參照：印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，第一節，第一項，乙，〈依他起相〉，pp.176-181。 [↑](#footnote-ref-69)
70. （1）世親造，﹝陳﹞真諦譯《攝大乘論釋》卷4〈1 釋依止勝相品〉（大正31，178b15-21）：

    言說以名為體。名有二種，謂言說名、思惟名；此二種名以音聲為本。約能見色根有聲說謂眼；數習此言說，於中起愛，熏習本識，此熏習是眼根生因。若果報眼根應生，從此本識中言說愛熏習生，是故立言說熏習為眼根因。如眼根，於耳等根一切言說熏習生，應作如此知。

    （2）《成唯識論》卷8（大正31，43b3-6）：

    一、名言習氣，謂有為法各別親種。名言有二：一、表義名言，即能詮義音聲差別；二、顯境名言，即能了境心心所法。隨二名言所熏成種，作有為法各別因緣。 [↑](#footnote-ref-70)
71. （1）世親造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，336c4-7）：

    「名言熏習差別」者，謂眼名言熏習在異熟識中為眼生因，異熟生眼從彼生時，用彼為因，還說名眼；如是耳等一切名言差別亦爾。

    （2）無性造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，397a26-29）：

    「名言熏習差別」者，謂我、法、用名言多故，有人天等我、眼色等法、去來等用熏習差別，由此我、法、用影顯現，諸識生起功能差別。 [↑](#footnote-ref-71)
72. （1）世親造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，336c7-10）：

    「我見熏習差別」者，由染污意薩迦耶見力故，於阿賴耶識中我執熏習生，由此為因，謂自為我，異我為他，各有差別。

    （2）無性造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，397a29-b2）：

    「我見熏習差別」者，謂四煩惱所染污意薩迦耶見力故，於阿賴耶識中，有能執我熏習差別。 [↑](#footnote-ref-72)
73. （1）世親造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3：（大正31，336c10-11）：

    「有支熏習差別」者，由善、不善、不動行力故，於諸趣中流轉差別。

    （2）無性造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，397b2-4）：

    「有支熏習差別」者，謂福、非福、不動行增上力故，於天等諸趣中有無明等乃至老死熏習差別。 [↑](#footnote-ref-73)
74. （1）無著造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論本》卷上（大正31，137b2-3）。

    （2）無性造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，397b10-11）。 [↑](#footnote-ref-74)
75. （1）無著造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論本》卷上（大正31，137b2-3）。

    （2）世親造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，336c15-20）。

    （3）無性造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，397b11-16）。 [↑](#footnote-ref-75)
76. （1）無著造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論本》卷上（大正31，137b5-7）。

    （2）世親造，﹝唐﹞玄奘譯唐譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，336c24-27）。

    （3）無性造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，397b16-19）。 [↑](#footnote-ref-76)
77. （1）無著造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論本》卷上（大正31，137b7-9）。

    （2）世親造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，337a1-4）。

    （3）無性造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，397b19-23）。 [↑](#footnote-ref-77)
78. 《成唯識論》卷4（大正31，22a7-8）：

    **應知此意但緣藏識見分**，非餘。 [↑](#footnote-ref-78)
79. （1）無著造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論本》卷中（大正31，143a24-26）。

    （2）請參照：印順導師，《攝大乘論講記》，第四章，第一節，第八項，〈悟入義利〉，pp.331-330。 [↑](#footnote-ref-79)
80. （1）無著造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論本》卷上（大正31，137b10-11）。

    （2）世親造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，337a7-9）。

    （3）無性造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，397c12-13）。 [↑](#footnote-ref-80)
81. （1）無著造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論本》卷上（大正31，137b11-14）。

    （2）世親造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，337a26-28）。

    （3）無性造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，397c13-22）。 [↑](#footnote-ref-81)
82. 《成唯識論》卷2（大正31，11a8-15）：

    有根身者，謂異熟識不共相種成熟力故，變似色根及根依處──即內大種及所造色；有共相種成熟力故，於他身處亦變似彼，不爾，應無受用他義。

    此中，有義：亦變似根，《辯中邊》說「似自他身五根現」故。有義：唯能變似依處，他根於己非所用故。「似自他身五根現」者，說自他識各自變義，故生他地或般涅槃，彼餘尸骸猶見相續。 [↑](#footnote-ref-82)
83. 《辯中邊論》卷上〈1 辯相品〉（大正31，464c11-12）：

    變似有情者，謂似自他身五根性現。 [↑](#footnote-ref-83)
84. （1）無著造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論本》卷上（大正31，137b14-16）。

    （2）世親造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，337a28-b3）。

    （3）無性造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，397c22-398a4）。 [↑](#footnote-ref-84)
85. 《成唯識論》卷2（大正31，10c12-11a3）：

    所言「處」者，謂異熟識由共相種成熟力故變似色等器世間相，即外大種及所造色。雖諸有情所變各別，而相相似、處所無異，如眾燈明各遍似一。

    誰異熟識變為此相？

    有義：一切。所以者何？如契經說：「一切有情業增上力共所起故。」

    有義：若爾，諸佛菩薩應實變為此雜穢土，諸異生等應實變為他方此界諸淨妙土。又諸聖者厭離有色生無色界，必不下生，變為此土復何所用？是故現居及當生者，彼異熟識變為此界。經依少分說「一切」言，諸業同者皆共變故。

    有義：若爾，器將壞時，既無現居及當生者，誰異熟識變為此界？又諸異生厭離有色生無色界，現無色身，預變為土，此復何用？設有色身，與異地器麁細懸隔、不相依持，此變為彼，亦何所益？然所變土本為色身依持、受用，故若於身可有持用，便變為彼。由是，設生他方、自地，彼識亦得變為此土。故器世界將壞、初成，雖無有情，而亦現有。此說一切共受用者；若別受用，准此應知。 [↑](#footnote-ref-85)
86. 《妙法蓮華經》卷5〈16 如來壽量品〉（大正9，42c13-16）：

    如來如實知見三界之相，無有生死、若退若出，亦無在世及滅度者，非實非虛，非如非異，不如三界見於三界，如斯之事，如來明見，無有錯謬。 [↑](#footnote-ref-86)
87. （1）無著造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論本》卷上（大正31，137b16-20）。

    （2）無性造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，398a4-15）。 [↑](#footnote-ref-87)
88. （1）《維摩詰所說經》卷上〈1佛國品〉（大正14，538c28-29）：

    如是，舍利弗！若人心淨，便見此土功德莊嚴。

    （2）關於「心淨故眾生淨」，請另見《雜阿含經》10卷（267經）（大正2，69c2-70a11）。 [↑](#footnote-ref-88)
89. 《妙法蓮華經》卷5〈16 如來壽量品〉（大正9，43b24-c7）：

    時我及眾僧，俱出靈鷲山，我時語眾生，常在此不滅，以方便力故，現有滅不滅。餘國有眾生，恭敬信樂者，我復於彼中，為說無上法。汝等不聞此，但謂我滅度。我見諸眾生，沒在於苦惱，故不為現身，令其生渴仰，因其心戀慕，乃出為說法。神通力如是，於阿僧祇劫，常在靈鷲山，及餘諸住處。眾生見劫盡，大火所燒時，我此土安隱，天人常充滿。 [↑](#footnote-ref-89)
90. 編按：世親造，﹝陳﹞真諦譯《攝大乘論釋》卷4〈1 釋依止勝相品〉（大正31，179c8-180a3）有釋義，內容如下：

    論曰：復有別偈。

    釋曰：此偈欲何所顯？為顯二義：一、菩薩於內修觀不依外，二、由此觀唯有識無有外塵。是二義互相顯。

    論曰：種種願及見觀行人能成。

    釋曰：觀行人或為成自自在，或欲引他令受正教，故願種種變異，願皆得成；若願已成，自見、他見，如所願，亦皆得成。

    此願，為有別境？為是一境？

    論曰：於一類物中。

    釋曰：若多觀行人別願，同能變異一境，此變異得成。

    何故得成？

    論曰：隨彼意成故。

    釋曰：實無外境、唯有識故，是故各隨彼意變異得成。若實有外境，觀行人願則不成；因不成故，自他所見變異亦不得成。

    論曰：種種見成故，所取唯有識。

    釋曰：由觀行人識為增上緣故，餘人識變異如觀行人願顯現。故知定無外塵、唯有本識。

    前已明「覺受因定是不共種子，不覺受因定是共種子」，今當更說「共不共因同生一果」。

    論曰：是不共本識差別，有覺受生種子；若無此，眾生世界生緣不成。是共阿梨耶識無受生種子；若無此，器世界生緣不成。

    釋曰：共、不共二因生內五根及內五塵，為自六識作依止故，為不共因感；為他六識境界故，為共因感；若不雙為二因所感，則無色陰及互相見。 [↑](#footnote-ref-90)
91. （1）無著造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論本》卷上（大正31，137b27-c1）。

    （2）世親造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，337b21-22）。

    （3）無性造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，398b6-12）。 [↑](#footnote-ref-91)
92. （1）無著造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論本》卷上（大正31，137c1-6）。

    （2）世親造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，337b22-c1）。

    （3）無性造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，398b9-19）。 [↑](#footnote-ref-92)
93. （1）無著造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論本》卷上（大正31，137c6-8）。

    （2）世親造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，337c1-4）。

    （3）無性造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，398b19-23）。 [↑](#footnote-ref-93)
94. 眚（ㄕㄥˇ）:1.眼睛生翳。《說文‧目部》：“眚，目病生翳也。”《新唐書‧西域傳下‧拂菻》：“有善醫能開腦出蟲以愈目眚。”（《漢語大詞典》（七），p.1196） [↑](#footnote-ref-94)
95. （1）無著造，﹝魏﹞佛陀扇多譯《攝大乘論》卷上（大正31，100c12-14）：

    復喻相：幻、焰、夢、患目等。彼阿犁耶識彼時無故，**虛妄分別種子**故，相事不成。

    （2）無著造，﹝陳﹞真諦譯《攝大乘論》卷上〈1 依止勝相品〉（大正31，118a6-9）：

    復次有譬喻相，識如幻事、鹿渴、夢想、翳闇等譬，第一識似如此事。若無此，**虛妄分別種子**故，此識不成顛倒因緣。

    （3）世親造，﹝隋﹞笈多共行矩譯《攝大乘論釋論》卷3（大正31，284b21-26）：

    論曰：復有相似相，謂似幻、焰、夢、翳等故。若無此相似相，阿梨耶識由虛妄分別種子故成顛倒相，此義不成。

    釋曰：「相似相」者，如幻事為因故，即得妄見象等相。如是如是由阿梨耶識相似相虛妄分別種子故，有顛倒相若無此，彼顛倒相不成。 [↑](#footnote-ref-95)
96. 無著造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論本》卷上（大正31，137c8-13）。 [↑](#footnote-ref-96)
97. 無性造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，398b23）。 [↑](#footnote-ref-97)
98. （1）無著造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論本》卷上（大正31，137c14-18）。

    （2）世親造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，337c10-15）。

    （3）無性造，﹝唐﹞玄奘譯《攝大乘論釋》卷3（大正31，398b28-c5）。 [↑](#footnote-ref-98)
99. 《成唯識論》卷4（大正31，17c25-18c23）。 [↑](#footnote-ref-99)
100. 《中阿含經》卷58《法樂比丘尼經》（大正1，789a7-11)，《大拘絺羅經》（大正1，791c16-22）。 [↑](#footnote-ref-100)
101. 識＝託【宋】【元】【明】【宮】【聖乙】。（大正31，18d，n.1） [↑](#footnote-ref-101)
102. 《雜阿含經》卷11（273經）（大正2，72b20-73a1)，卷13（306經）（大正2，87c18-88a20）。 [↑](#footnote-ref-102)